

النظام السياسي في الإسلام

الدكتور
برهان غليون

الدكتور
محمد سليم العوا



آفاق معرفة متجدّدة

الدكتور برهان غليون

- درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة دمشق ثم انتقل عام ١٩٧٠ إلى باريس لمتابعة دراساته العليا في جامعة السوربون حيث حصل على دكتوراه الدولة في العلوم الإنسانية كما حصل على دكتوراه في علم الاجتماع السياسي.
- عمل في العديد من مراكز البحث الدولية قبل أن يعين عام ١٩٩٠ أستاذ علم الاجتماع السياسي ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في الجامعة نفسها.
- وضع العديد من المؤلفات بالعربية والفرنسية وترجم بعضها للغات الإسبانية والإيطالية أهمها:

– بيان من أجل الديمقراطية
– المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات
– مجتمع النخبة
– اغتيال العقل
– نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة
– الوعي الذاتي
– ما بعد الخليج، أو عصر المواجهات الكبرى
– نقد السياسة: الدولة والدين
– المحنة العربية، الدولة ضد الأمة
– حوارات من عصر الحرب الأهلية
– حوار الدولة والدين مع سمير أمين
– العرب ومعركة السلام
– العالم العربي أمام تحديات القرن ٢١

إضافة إلى العديد من الدراسات [illegible]

الدكتور محمد سليم العوا

- من مواليد القاهرة ١٩٤٢
- دكتوراه في القانون المقارن من جامعة لندن
- أستاذ بجامعة الزقازيق وجامعة الملك سعود وجامعة أحمدو بللو في نيجيريا (سابقاً)
- مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج بالرياض (سابقاً)
- عمل في مجال المحاماة والقضاء
- له عدد من المؤلفات، منها:

– في النظام السياسي للدولة الإسلامية
– في أصول النظام الجنائي الإسلامي
– تفسير النصوص الجنائية
– الأقباط والإسلام
– العبث بالإسلام في حرب الخليج
– الفقه الإسلامي في طريق التجديد
– القواعد الجنائية في الفقه الإسلامي
– بين الاجتهاد والتقليد

هذا غير البحوث والكتب الإنكليزية والعربية.



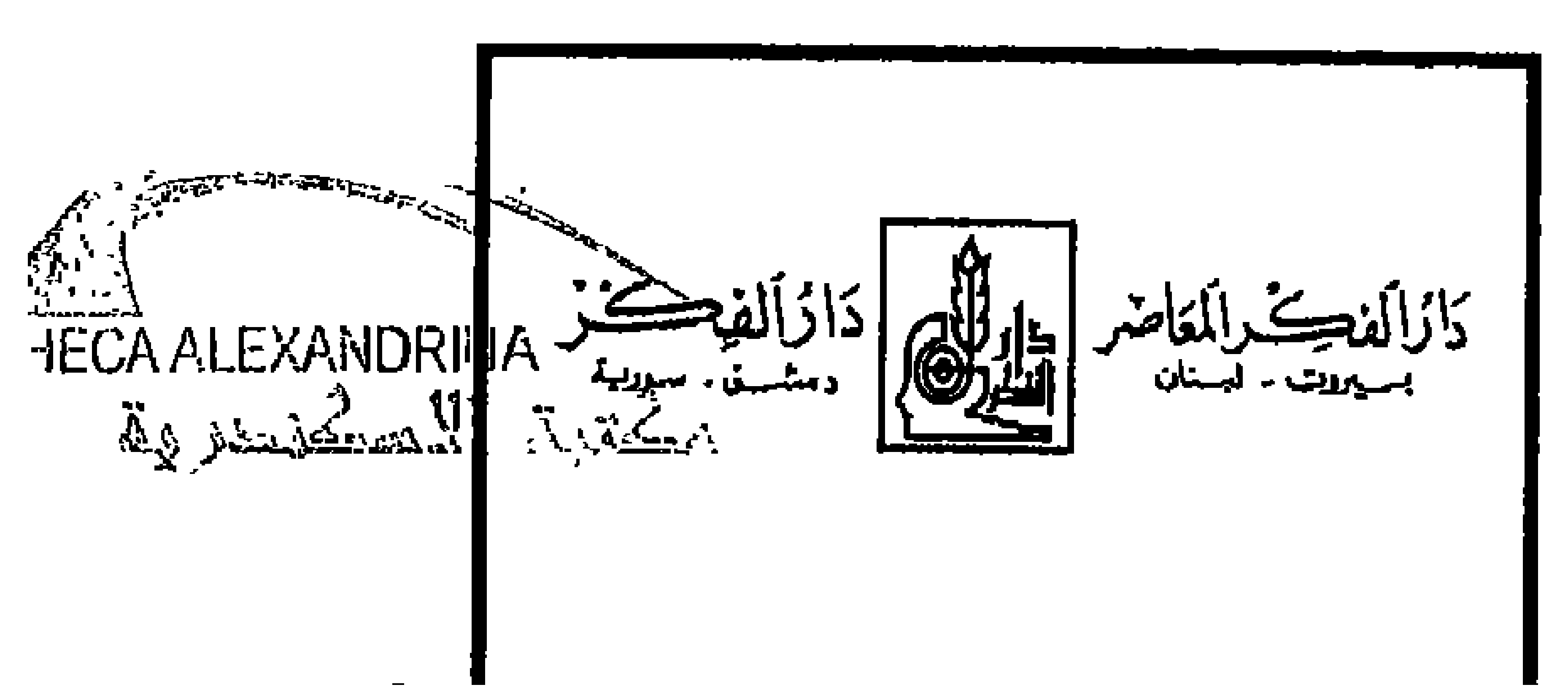
النظام السياسي

في الإسلام

د. برهان غليون

د. محمد سليم العوّا

النظام السياسي في الإسلام



الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥
الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٧٤٢,٠٣١
الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447-6
الرقم الدولي للحلقة: ISBN:1-59239-255-5
الرقم الموضوعي: ٣٠١-٣٢٠
الموضوع: مشكلات الحضارة/العلوم السياسية
السلسلة: حوارات لقرن جديد
العنوان: النظام السياسي في الإسلام
التأليف: د. برهان غليون
د. محمد سليم العوا
الصف التصويري: دار الفكر — دمشق
التنفيذ الطباعي: مطبعة المستقبل - بيروت
عدد الصفحات: ٣١٢ صفحة
قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠سم
عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة



دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ — ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
e-mail: info@fikr.com

الطبعة الأولى
ذو القعدة ١٤٢٤هـ
كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٤م

المحتوى

كلمة الناشر

تحاول هذه السلسلة وهي تتناول القضايا الهامة الراهنة تأسيسَ أرضية معرفية لحوار علمي أوضحَ منهجاً، وتواصلٍ ثقافي أكبرَ فائدةً، يُخرج الفكر من الصراع إلى التمازج، ويُنضج الخلاف، ليغدو اختلافاً يرفد الفكر بالتنوُّع والرؤى المتكاملة.

كما تهدف السلسلة إلى كسر الحواجز بين التيارات الفكرية المتعددة، وإلغاء احتكارات المعرفة، وتعويد العقل العربي على الحوار وقبول الآخر، والاستماع لوجهة نظره، ومناقشته فيها، واستيلاد أفكار جديدة تنشط الحركة الثقافية وتنمي الإبداع.

تتكون كل حلقة في السلسلة من رأيين لكاتبين ينتميان إلى تيارين متباينين، يكتب كل منهما بحثه مستقلاً عن الآخر، ثم يُعطى كل من البحثين للآخر ليعقب عليه. ثم تُنشر إسهاماتهما في كتاب واحد، ليشكل حلقة من سلسلة هذه الحوارات في مطالع هذا القرن الجديد.

القسم الأول

المباحث

النظام السياسي في الإسلام

١- البحث الأول: للدكتور برهان غليون

٢- البحث الثاني: للدكتور محمد سليم العوّا

النظام السياسي في الإسلام

الدكتور برهان غليون

مُقَدِّمَة

يسيطر على التفكير السياسي الإسلامي وبالعلاقة مع الإسلام في عصرنا الراهن سؤال رئيسي وحاسم معاً هو:

هل في الإسلام نظام حكم؟ أي هل يقضي الإسلام باتباع نموذج محدد للحكم السياسي، يصبح المسلمون ضالين إن لم يتبعوه، أو أننا ينبغي أن ننظر إلى الإسلام في السياسة من الزاوية الأخلاقية، مما يتيح للمسلمين أن يأخذوا بأي نموذج للحكم السياسي يعتقدون أنه الأصلح من الوجهة العقلية؟

ومن الواضح أن هذا السؤال ما كان من الممكن أن يطرح في عصر آخر غير عصرنا، وفي جذور طرحه تكمن إشكالية العلمنة التي هي سمة التطور الحديث للفكر السياسي في مجتمعاتنا كما هو الحال في المجتمعات الأخرى.

وفي مواجهة هذا السؤال يحتدم الصراع بين مذهبين في الفكر العربي المعاصر الإسلامي وغير الإسلامي.

١ - المذهب الإسلاموي، أو ما يطلق عليه اسم الإسلام السياسي الذي يكشف بالتعريف عن مضمونه، أي عن الانطلاق من تأكيد الارتباط الحتمي والطبيعي بين الإسلام عبادةً، والإسلام نظامَ حكمٍ، أو نظاماً للحكم السياسي والدولة. وهذا يعني أن المؤمن لا يستكمل إيمانه إلا إذا وحَّد بين ممارساته العبادية وممارساته الدنيوية، وأن الإيمان بوصفه انتماءً للدين يقتضي حتماً الالتزام بصيغة لممارسة الحكم مرتبطة بهذا الدين ومستمدة من تعاليمه. وينبع هذا الاعتقاد من مسلَّمة أساسية تشترك فيها جميع التيارات الإسلاموية على اختلاف توجهاتها وتنويعات فكرها، هي أن الإسلام، بعكس الأديان الأخرى، ليس عقيدة عبادية فحسب، ولكنه نظام ومنهج شامل للحياة، لديه إجابات تامة، وحلول ناجعة لجميع المشاكل التي تطرح على المسلم، وفي مقدمتها مسألة تنظيم ممارسة السلطة، وتبيان أسلوب بناء الحكم السياسي.

وربما كان حسن البنا هو أول من بلور في دائرة الثقافة العربية الحديثة هذه الفكرة، بعد أن حاول رجال الإصلاح المسلمون السابقون التوفيق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الموضعيّة، وفي مقدّمهم محمد عبده وعبد الرزاق السنهوري الذي ساهم مساهمة أساسية في وضع القوانين العربية الحديثة لعديد من الدول العربية.

٢ - المذهب العقلاني الذي ينص على أن الإسلام دين، أي عبادة تمس علاقة المؤمن بربّه قبل أي شيء آخر، وأن النظم السياسية التي ارتبطت باسمه عبر التاريخ دخيلة عليه، بما في ذلك نظام الخلافة، مما ينجم عنه أن المسلمين لا يخطئون ولا يذنبون ولا ينتقص إيمانهم إذا هم اختاروا لتنظيم شؤون حياتهم الاجتماعية نظماً سياسية حديثة، ليست ذات أصول أو جذور، أو ليس لها ما يشابهها، في التقاليد الإسلامية. وهذا هو المذهب الذي كان أول المتكلمين بوضوحٍ فيه الشيخ علي عبد الرازق في كتابه (أصول الحكم في الإسلام) والذي انتقد فيه نظام الخلافة انتقاداً حادّاً، ونفى أي صفة دينية إسلامية عنه.

فما حقيقة وجود أو عدم وجود صورة لنظام الحكم السياسي في الإسلام؟

وما طبيعة هذا النزاع داخل الفكر الإسلامي نفسه حول مسألة نموذج الحكم السياسي؟

أي ماذا يخفي هذا النزاع من رهانات، وهل هناك أمل في التوصل إلى إجابات ناجعة فيه؟

تفترض الإجابة الواضحة عن هذه الأسئلة الكبرى:

أولاً: معرفة ما يعنيه النظام السياسي بالضبط.

وثانياً: ما مفهوم الإسلام الذي نتحدث عنه أو بالأحرى عن أي إسلام نتحدث؟ هل نقصر مفهوم الإسلام هنا على النص الديني الرئيسي، فنبحث فيما إذا كان القرآن يحتوي نظرية في الحكم السياسي، أو نتجاوز ذلك إلى البحث في الاجتهاد الديني سواء أكان الاجتهاد التقليدي الذي أنتج مجموع الفقه الإسلامي، أم الاجتهاد الحديث الذي يبحث فيما إذا كان بإمكان المسلم أن يستمد من القرآن والسنة قواعد لبناء نظام إسلامي سياسي، حتى لو لم تكن في القرآن نظرية للحكم؟ أم هل نعني بالإسلام التجربة التاريخية الطويلة للمسلمين التي أنتجت عبر التاريخ نماذج للحكم مثل الخلافة والسلطنة بأشكالهما المختلفة الحقيقية والصورية؟

وأخيراً، ربما، معرفة ما الدور الذي تلعبه العقيدة الاجتماعية، دينية كانت أم غير دينية في بناء النظام السياسي لأي مجتمع؟ وما الدور الذي لعبه الإسلام بوصفه عقيدة وديناً في بناء النظام التاريخي السياسي للمسلمين، وهل يستطيع أن يلعب دوراً غيره اليوم؟

* * *

١- في مفهوم النظام السياسي

يتعلق النظام السياسي بمجموعة من القواعد والآليات التي ترد على مجموعة من المسائل التي لا يمكن من دونها بناء أي اجتماع مدني ثابت ومستمر. ومن هذه المسائل التي طرحت منذ بدء الإسلام:

مسألة الشرعية في السلطة وتحديد من له الحق في الخلافة، أو من صاحب السلطة الشرعي؟ ومن وراء ذلك تعيين، ما حدود الطاعة المطلوبة للحكام؟ وما الشروط التي تبرر الخروج عليهم أو خلعهم؟ ومسألة طبيعة السلطة والمسؤولية السياسية العمومية، أي تحديد مجموعة الصلاحيات والتوكيلات الضمنية التي يعطيها المجتمع للنخبة الحاكمة، بما يفترضه ذلك من التمييز بين مجال الشؤون العامة والشؤون الخاصة، وتحديد واجبات الحاكم تجاه المجتمع، وحقوق المجتمع عليه، ومسألة تداول السلطة أو تبديلها أو انتقالها من فئة إلى أخرى، أو من شخص إلى آخر مما يتطلب مأسستها، أي وضع الشروط والضوابط القانونية لنقلها وتوضيح الآليات التي يقرها المسلمون لتعيين الخليفة أو الإمام المسؤول عن قيادتهم وكيف يختارونه.

وفي العصر الحديث، كيف يتم تعيين الحكومة. وهكذا يكون نظام الحكم السياسي ناجعاً يضمن الاستقرار، أو فاسداً يثير

القلاقل والاضطرابات، ويدفع إليها على قدر استجابته لهذه المسائل الرئيسية، أي حسب ما إذا كانت مصادر الشرعية التي يعتمد عليها قوية أو ضعيفة أو معدومة، والغايات التي يسعى إلى تحقيقها عامة تدعم العدالة أو فئوية تنتج المظالم والتوترات، وحسب ما إذا كانت المؤسسات التي يعتمد عليها ثابتة ومستقرة وقانونية، أو ذات طبيعة هشة وتابعة للمزاجات الشخصية.

ولا بد هنا من التمييز بين النظام السياسي أو نظام الحكم، وبين الدولة، وكذلك بين النظام السياسي للحكم، وبين السياسة، وما يرتبط بها من مفاهيم وقيم أخلاقية.

فالدولة مفهوم أوسع من النظام السياسي يشير بالأساس إلى تبلور سلطة عمومية مركزية على رقعة محددة من الأرض، وتأكيد سيادتها تجاه السلطة المركزية المجاورة، مما يفتح المجال لقيام كيان سياسي مستقل قائم بذاته، يضم الشعب والأرض والإدارة المركزية في منظومة واحدة. والسلطة السياسية المركزية، وبالتالي النخبة أو الطبقة الواقفة وراءها، هي التي تضمن العلاقة بين جميع هذه العناصر. والدولة ظاهرة تاريخية تولد وتتلاشى، أو تندمج في غيرها، أو تتوسع باحتلال أراضي الغير وضم سكانه.

بيد أن نشوء دولة من العدم وخلق المجال السياسي المرتبط بها لا يحكم تلقائياً على طبيعة النظم السياسية التي يمكن أن ترتبط

بها. فمن الممكن لكل دولة تأسست في ظروفها الخاصة أن تشهد عبر تاريخها الطويل تعاقب العديد من أنظمة الحكم أو النظم السياسية، كما يمكن أن تشهد تعاقب السلالات المختلفة، وتبدل الدساتير والقوانين مع تقلب الأوضاع.

وقد وصف أرسطو في كتابه (السياسة) هذه الأنماط المختلفة التي تعاقبت أو ترددت في المجال السياسي اليوناني القديم، فذكر النظام الأتوقراطي الملكي، والنظام الأليغارشي، والنظام الديمقراطي.

كما وصف ابن خلدون نوعاً آخر من تعاقب الحقب التاريخية المرتبطة بأنماط سياسية خاصة في مقدمته الشهيرة، عندما تحدث عن مراحل وأجيال تبدل عمل العصبية التي تكون في أساس نشوء الدولة، من تعصب وانغلاق، ثم استقرار، ثم انفتاح، ثم انحلال.

أما السياسة فهي ممارسة عمومية لا تقتصر على الحاكمين ولا ترد إلى مسألة إعادة إنتاج النظام السياسي، ولكنها تمثل الجهد الجماعي المستمر الذي ينتج النظم جميعاً داخل الدولة بقدر ما يعيد بناء القوى والتوازنات الاجتماعية. وهي ممارسة تنتج عن التقاء موارد مختلفة مادية كالمصالح الفئوية والعامة، ومعنوية كالقيم والمثل التي توجه الجماعات، ونفسية كالمخاوف والحساسيات والتطلعات والآمال التي تحرك هذه الجماعات أيضاً،

والجيوسياسية التي تحدد نمطاً ثابتاً أو طويل المدى من التحديات والإكراهات الموضوعية التي ينبغي على الدولة أن تتعايش معها.

فالسياسة هي الممارسة العامة التي تقوم في صلب عملية نشوء الدولة والأنظمة السياسية التي تتعاقب عليها في الوقت نفسه. وهي تنبع من النزوع الطبيعي لدى الجماعات التي تجد نفسها مكرهة على العيش في مجال تواصلي وتبادلي واحد، إلى تحويل علاقات السلطة من علاقات سيطرة مباشرة قائمة على القهر المادي إلى علاقات تراتبية مضبوطة ومستبطنة، وبالتالي لجعل هذه السيطرة إطاراً للانتظام والتنظيم في جماعة واحدة، مما يعني تحديد الغايات التي تضفي معنى على الوجود الاجتماعي معاً، وتأمين الحاجات المشتركة المادية والمعنوية للسكان ومستلزمات الاستمرار، وضمان الأمن الخارجي والسلام الأهلي، وتنظيم إدارة الموارد البشرية والمادية. وتتأسس السياسة على علاقة سلطة تحدد المواقع المختلفة للفئات والنخب والطبقات الاجتماعية في هرم اتخاذ القرارات العمومية. وهي علاقة تنشأ دائماً في حضن نظام من التراتب الاجتماعي، يعكس الرصيد المادي والمعنوي لكل فئة أو طبقة اجتماعية.

ولذلك فقد عرفت السياسة أيضاً أنماطاً مختلفة عبر المراحل التاريخية. وبعدما كانت ممارسة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعبادة ومحتكرة من قبل الفرد أو الأفراد المقدسين الذين يقفون على قمة

الهرم السياسي، كالملوك الآلهة، ثم الملوك الذين يستمدون سلطتهم من الحق الإلهي المعطى لهم، وبالأفراد الآخرين الذين يفوضهم هؤلاء بعض السلطة الاستثنائية، أصبحت في العصر الحديث سياسة مواطنية أو جمهورية، أي تتضمن حق مشاركة جميع أفراد الجمهور، بصرف النظر عن الطبقة الاجتماعية والانتماء الأقوامي، ومستوى التحصيل العلمي والجنس، في صنع القرار العام الذي يتحكم بمصير الجماعة الكلية.

وهكذا حملت السياسة الحديثة بوصفها سياسة جمهورية في سياقها التمييز المتزايد بين الإدارة بوصفها إطاراً لبلورة وإنضاج القرارات التي تشكل المشترك العام، وترتفع عن الصراعات والخيارات السياسية، وبين الحكومة التي تحتكر حق بلورة تنفيذ القرار السياسي.

ومن الواضح هنا أن السياسة لا توجد خارج الدولة أو الصراع لتكوين الدولة. فهي تفترض لا محالة وجود سلطة مركزية.

أما المجتمعات التي تظل مفتقرة لهذه السلطة، فإن السياسة لديها، أي التقرير العقلاني والمختار للغايات التي يقوم عليها الاجتماع المدني وتنظيم وسائل تحقيقها، وتعيين الأهداف المشتركة، تترك مكانها للعصبية القبلية أو الأخوة الدينية.

وقد فجر الإسلام ديناميكية سياسية في المجتمعات العربية، ومطلبها الأول إقامة سلطة مركزية، بقدر ما دفع إلى تجاوز العصبيات القبلية التي كانت تحدد نمط تعايش وتنظيم الجماعات العربية القاطنة في الجزيرة. وساهم في إقامة دولة عربية إسلامية، بقدر ما نجح المسلمون الأوائل في تمييز مجال للسلطة السياسية داخل الأخوة الإيمانية الجديدة الشاملة، وعزله عن مجال الأخوة الدينية، كما يشير إلى ذلك بدقة القول المأثور: ((يزع الله بالسلطان مالا يزع بالقرآن)). ومن هنا كان الإسلام مؤسساً لدولة، بقدر ما كان الدين الجديد حاملاً في طياته بصورة غير مباشرة عناصر تفاهم عقائدي اجتماعي جديد، وبالتالي فرصة لبناء إرادة جمعية تتجاوز في طبيعة تكوينها ونزوعاتها العصبيات التقليدية، المناهضة لإقامة سلطة مركزية وإرادة جمعية واحدة. وبهذا المعنى شكل الدين وسيطاً لتوليد السياسة، أو لإعادة استيلاد السياسة التي فسدت، أو تجاوزها الوقت في حجر الإمبراطوريات الهرمة.

لكن الإسلام لم يولد السياسة والدولة من حيث إنهما ضروريتان للإيمان، وإنما من حيث هما نتائج جانبية لنشوء جماعة دينية مع غايات ومصالح ومتطلبات دفاع وتنظيم وإدارة جديدة أيضاً. والهدف من ذلك أن نقول: إن الدولة لم تكن مطلباً دينياً ولكنها كانت مطلباً دنيوياً نزع إلى تحقيقه المسلمون بموازاة

تحولهم إلى جماعة سياسية دنيوية فاعلة على مسرح التاريخ، وبقدر ما بدأت هذه الجماعة تدرك طبيعة التحديات والتناقضات الداخلية والخارجية التي تتعرض لها بوصفها جماعة سياسية ناشئة، وضرورة الارتفاع بممارستها الجمعية، إلى مستوى التنظيم السياسي والدولوي للرد عليها.

وقد تكونت على هامش ولادة هذه السياسة والدولة التي نشأت في إثرها ثقافة خاصة، تبلورت في السياق الذي حكم الصراع العنيف على السيطرة على الحقل السياسي الجديد منذ بدايته، أي منذ ليلة السقيفة التي تم فيها تكليف أبي بكر بالخلافة. ومجموعة هذه القيم والاعتقادات والتوجهات والمواقف والاستعدادات الثابتة أو المستقرة التي ستوجه الممارسة السياسية في المجتمعات الإسلامية، وتحدد أهدافها وتصوراتها، هي ما نسميه بالثقافة السياسية الإسلامية.

وهي ثقافة طبعت سلوك الأفراد، حاكمين ومحكومين، وحددت مسبقاً طبيعة الأدوار المختلفة التي يقوم بها كل منهم في الحياة السياسية للمجتمعات العربية والإسلامية.

وتشكل هذه الثقافة، بما تمثله من رصيد ثابت نسبياً ومتوارث من القيم والمعاني والخبرات، عنصراً أساسياً في أي مجتمع من المجتمعات، في تكوين الممارسة السياسية والقيم المسيطرة عليها.

وكما لم تكن الدولة نتاجاً مباشراً للعقيدة الدينية، ولكن ثمرة ديناميكية صراع الجماعة التاريخية لتأكيد وجودها ونفوذها وسيطرتها، كذلك لم تكن الثقافة السياسية التي رافقت هذا التكوين، وتطورت من خلاله ثقافة إسلامية، أي منستمدة بالضرورة من تعاليم الدين ومتوافقة معه، بقدر ما كانت ثمرة تلاقح مستمر للأفكار والقيم والتوجهات المنشورة على مستوى الأقطار والأقاليم والحضارات، وللتوفيق الذرائعي بين قيم الإسلام والتصورات التقليدية الراسخة للدولة والسياسة المدنية التي كانت قائمة من قبل. وكما أظهرت ممارستها التاريخية فيما بعد، لم تكن هذه الثقافة جامدة، ولكنها كانت دائماً ولا تزال خاضعة للتبدل والتطور والتحول، مع تبدل تيارات التواصل والتفاعل الثقافي بين المجتمعات، وتبدل شروط معيشة هذه المجتمعات ذاتها. فهي ليست ثقافة ثابتة ولا مطابقة بأي شكل كان لمجموعة إرشادات أو تعليمات نهائية موضوعة في نصوص، حتى لو كانت النصوص نصوصاً مقدسة، بما في ذلك طرق استنباط القوانين وأساليب التقنين المتبعة في الدولة والمجتمع.

والمقصود أنه بعكس ما يوحي به الاعتقاد البسيط الشائع، لم تنجم الممارسة السياسية ولا بناء الدولة عن تطبيق معتقدات دينية محددة، وإنما جاءت في سياق صراعات تتجاوز مسألة الاعتقاد والتبشير، وتدخل في إطار النزاع الطبيعي على الموارد، أو على

الهيمنة المحلية والإقليمية والعالمية. ولعبت في تكوين ملامحها وتوازناتها ثقافة تغذت من مصادر متنوعة قومية ومذهبية. وتم تركيب أولياتها من نظم متميزة أيضاً، سياسية وقانونية واقتصادية وإدارية، لكل منها سماته الخاصة وتاريخيته المتباينة.

فلا تتكون النظم القانونية أو الإدارية أو الاقتصادية بالوتيرة ذاتها وبالمنطق نفسه، اللذين للنظم السياسية، التي تعكس توازنات السلطة وقواعد توحيدها وتوزيعها معاً.

فاستمرار النظام الديمقراطي الحديث للحكم لم يمنع من تطور القوانين تطوراً كبيراً منذ قرنين، بموازاة تطور مفاهيم المجتمع حول مضمون الحرية الفردية وشروط ضمانها، بالرغم من أن المبادئ الأساسية الموجهة لهذا النظام الديمقراطي بقيت نفسها تقريباً، وهي ضمان حقوق الأفراد الفردية، وانبثاق القوانين والتشريعات من إرادة الأفراد المشتركة الإحصائية.

وكذلك لقد تبدل أسلوب النظر إلى معنى القانون وطرق استصداره وفرضه عبر التاريخ الإسلامي بشدة، بين الحقبة الراشدة والدولة العثمانية، مروراً بالدولة الأموية والعباسية والفاطمية.

وبالمثل تبدلت طبيعة الاقتصاد ومفهومه عبر الزمن، بصرف النظر عن طبيعة الاعتقادات الدينية السائدة في الدولة. وارتبط هذا

التبدل بتطور العلاقات الاجتماعية وأنماط الإنتاج والمكاسب التقنية والفنية. وبعد أن كان الاقتصاد يظهر حقلاً للإرادات الفردية الخاصة، أصبح منذ قدوم الرأسمالية، كما يتجلى في الاسم الجديد الذي وضعه للاقتصاد المعلمون الكلاسيكيون، اقتصاداً سياسياً، أي إن مصيره أصبح مرتبطاً بنوعية القرارات السياسية التي تتخذها في مجال السلطة العمومية، ولم يعد يكفي لفهم طريقة عمله الاقتصار على النظر في مجال القرارات الخاصة بأصحاب المهن ورجال الأعمال والتجارة، لقد أصبح مسألة عمومية.

أما الإدارة، وهي أنماط مؤسسية أو تقنيات تنظيمية تتحكم ببناء المؤسسات، سياسية كانت أم اقتصادية أم فنية، فقد عرفت منذ القدم حتى الآن تطوراً تراكمياً كبيراً، ومن الممكن لأنظمة سياسية متعددة ومختلفة أن تستفيد منها. ويكفي مثالاً على ذلك الإشارة إلى طبيعة تنظيم الجيوش وخوض المعارك، أو بشكل عام بناء المؤسسة العسكرية، أو الفن الحربي. وكذلك ما أكد عليه (ماكس فيبر) في وصفه نشوء بيرقراطية عقلانية جديدة.

نخلص من كل ذلك إلى أن النظام السياسي يشير إلى مجموعة القواعد والمبادئ والأهداف التي تحدد نمط ممارسة السلطة العامة في المجتمع، سلطة الحكم، أي أسلوب استثمار الموارد المادية والمعنوية التي ينطوي عليها حقل سياسي معين، وذلك سواء

عندما تتوجه هذه الممارسة نحو الأفراد، لتحدد حقوقهم وواجباتهم، أو عندما تسعى إلى ضبط علاقات الأفراد والأطراف الاجتماعية فيما بينها، أو عندما تتعلق بالإدارة الموجهة نحو الموارد الطبيعية وغير الطبيعية. ولا تعني ممارسة السلطة هنا سوى أسلوب اتخاذ القرارات التي تتصرف بمصير الأفراد والموارد معاً. ويشكل النظام السياسي جزءاً لا يتجزأ من النظام المجتمعي الذي يبحث في مجموع الممارسة العمومية الذي يشمل الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المترابطة: في سبيل أي أهداف تستثمر النخبة الحاكمة الموارد العامة الموضوعة في تصرفها، ولصالح أي فئات وبأي أسلوب.

وهذا يعني أن معرفة النظام السياسي، تقتضي تحليل قواعد ممارسة السلطة بوصفها عملية اتخاذ القرارات بالشأن العام، ونمط المؤسسات المقامة لتحقيق ذلك، والمبادئ التي تحكم تكوينها وعملها، والأدوار المناطة بكل منها، والعلاقة التي تربط فيما بينها، والمكانة التي تكرسها في اتخاذ القرار للرؤساء والمرؤوسين. ويقع في دائرة القواعد والمبادئ التي تحكم تكوين هذه المؤسسات وعملها الطرق الانتخابية الحديثة، أو التعيينات الملكية والسلطانية السابقة، وفصل السلطات وتمفصلها، كما تقع في دائرة ممارستها مسألة الحريات العامة والفردية والجمعية، مثل تأليف الجمعيات.

ويدخل في مجال البحث في النظام السياسي معرفة الأنصبة التي

تنشئها هذه المؤسسات، أو الوضعية القانونية للفرد وبالتالي للجماعات: هل هو مواطن مشارك في القرار أو مؤمن تجمعه بالآخرين وحدة الاعتقاد، أو تابع لإقطاعي أو سيد أو عبد متلق لأوامر تصدر خارج دائرة علمه ومن دون إرادته.

ولا تقوم النظم السياسية في الفراغ، ولكنها تعكس طبيعة البناء الاجتماعي، ونوعية الطبقات القائمة وبنية النظام المجتمعي والاقتصادي ومنظومة القيم السائدة. ويستدعي تشغيلها وجود نخبة حاكمة تمارس السلطة باسم طبقة أو طبقات أو فئات اجتماعية أو بمشاركتها، وتتخذ القرارات لصالحها، أي لضمان تأمين حاجاتها بالدرجة الأولى، وتبني المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية بما يحقق لهذه الطبقات الاجتماعية التي تستند إليها البقاء، أو إعادة الإنتاج الذاتي وضمان الهيمنة معاً. ولذلك ليس النظام السياسي في النهاية إلا مجموعة اختيارات للسياسات العديدة الممكنة داخل حقل سياسي معين. وهي اختيارات تحدد أيضاً، تلقائياً، نوعية وحدود الموارد المستثمرة في الدولة والمجتمع، كما تحدد طبيعة القيم السائدة والمحبذة المطلوب تعميمها وضمان بقائها.

وهكذا تستند النظم السياسية من أسفل على طبقة أو طبقات اجتماعية تضمن وجودها وتستفيد من خدماتها، وتسمى لذلك باسمها، سواء أكانت تحكم مباشرة أو عن طريق ممثليها. كما

ترتبط من أعلى بمجموعة القيم الثقافية التي تساهم في تحديد الغايات العامة للاجتماع السياسي، والتي تفرض على النخب الحاكمة إخضاع خياراتها السياسية لمعايير مقبولة، وتطويع مصلحتها الخاصة لمنطق المصلحة العامة.

وعلى هذا الأساس ميز عموم الباحثين أنواعاً متعددة من النظم السياسية فوصفوا بعضها بالأرستقراطية، عندما تكون الأرستقراطية هي صاحبة القرار، أو بالأليغارشية عندما يكون القرار في يد مجموعة من أصحاب المصالح والأعيان والوجهاء، أو بالديكتاتورية عندما يكون القرار في عهدة رجل واحد ينصاع له الجميع، وبالديمقراطية عندما يكون القرار في يد مجلس نيابي منتخب يمثل المواطنين جميعاً، ويحصل بالاقتراع العام الذي يبلور إجماعاً أو أغلبيةً سياسيةً. ويعتمد النمط الأرستقراطي إذن على وجود طبقة مدنية سياسية، تكون صاحبة القرار بالنسب والوراثة معاً. فأي وليد للطبقة هو صاحب سلطة ومركز سلطة. وكل أبناء الأسرة أمراء ومترئسون أو قابلون للترؤس، مهما كانت قدراتهم السياسية.

وغاية النظام الأرستقراطي ضمان الطاعة وحفظ المراتبية. أما النمط الأليغارشي فهو يفترض نوعاً من التفاهم بين مجموعة الأعيان وأصحاب المصالح العسكرية والاقتصادية والدينية، يفرض على مثل هذا النظام تكوين مجلس استشاري يكون مجالاً للتسوية

بين المصالح المتضاربة، وغايته تأمين مصالح النخب المستولية على السلطة. أما نظام الديكتارية فهو يقوم على تسلط فرد واحد على الجميع وغايته المجد والتأله الشخصي، في حين أن غاية النمط الديمقراطي الحرّية، وهو يسند السلطة والقرار إلى الجمهور بأكمله، ويتطلب تحقيقه وجود مؤسسة للاقتراع العام كانت في العصر القديم قرعة مباشرة وعينية، ثم أصبحت اليوم مؤسسات معقدة تشمل تنظيم الانتخابات والفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وتفترض بالتالي وجود مجلس نيابي، وقضاء مستقل، وسلطة تنفيذية تقدم حساباً دورياً عن عملها ونتائج سياساتها للمجلس الممثل لمجموع المواطنين الحاكمين نظرياً أو الأصحاب الفعليين للقرار.

وقد تعقدت أنماط النظم مع تطور المجتمعات التاريخي. وأصبح من الممكن معاينة أشكال أكثر تنوعاً من الأنماط الصافية الأرسطية. ففي القرون الوسطى عرفت البشرية مجتمعات سياسية وصف نظامها بأنه تيوقراطي، عندما تكون الطبقة المالكة للقرار طبقة رجال الدين والمؤسسة المركزية: الكنيسة الرسمية أو الشكلية، حيث تتخذ القرارات المتعلقة بالدولة والمجتمع. كما عرفت في عصور أقرب إلينا أنظمة سياسية يمكن وصفها بالبونابرتية، إذا كانت سلطة القرار منحصرة فيها بفرد يصادر عملياً سلطة الأغلبية ويلتف عليها، أو بالبيروقراطية كما شاهدنا

ذلك في البلاد التي كانت تخضع للكتلة السوفييتية والشيوعية، عندما تكون السلطة محصورة بيد طبقة بيروقراطية يوحد سلطتها وينسق سياساتها حزب عقائدي يتماهى مع الدولة ويستعمر أجهزتها من الداخل.

ومن الواضح أنه في جميع هذه الحالات، لا يمكن للمؤسسات السياسية إلا أن تواكب علاقة الطبقة السائدة بالسلطة أو نمط اتخاذ القرار. ففي النمط التيوقراطي الذي تمارس فيه السلطة من قبل ملك إله، أو يدعي الإلهام من الإله، لا توجد حاجة لأي مؤسسة تمثيلية، ويكتفي الحاكم، حسب حاجته ومزاجه، بمشورة من يراه مفيداً له، وليس عليه أن يقونن هذه المشورة ولا أن يأخذ بها. وينزع الحاكم في النمط الأتوقراطي الذي يرفض بالمثل أي مفهوم لمؤسسات تمثيلية من أي مستوى كان، وأي مشاركة في صوغ القرار، إلى الاعتماد على المؤسسات الإدارية، ويحول العاملين في الدولة جميعاً إلى موظفين إداريين لا يملكون من الأمر شيئاً، وإن كان من المناسب أن يستمزج الحاكم آراءهم بين فينة وأخرى. وتتماهي الدولة هنا مع مفهوم المؤسسة الإدارية الكبيرة التي تعمل امتداداً للحاكم نفسه، فتصبح الإدارة ذاتها سياسة أو تصبح الأعمال الإدارية ذات مضمونات سياسية، حتى لو أن الإدارة لا تتعامل بأي مفهوم سياسي.

وهذا هو نمط المؤسسة السياسية التي يتاح لها وحدها أن تنمو

في مواجهة المجتمع وبإزائه، والتي عرفت في بلاد المغرب العربي باسم (المخزن) أو الجهاز الملكي، بكل ما يملكه من إدارات وحاشية. وهي المؤسسة السلطانية في الدولة الملكية. وهي في العصر الحديث مؤسسة الرئاسة التي عرفتها بعض الجمهوريات الأتوقراطية، حيث يتحول القصر الرئاسي إلى القوة السياسية الوحيدة، يلحق به من القوات والحرس والموارد المادية والبشرية، ويجمع بين جدرانه من المستشارين والموظفين والأتباع ما يجعله دولة داخل الدولة.

لا شك أن النماذج التصنيفية المعروفة للنظم السياسية مفيدة لتسليط ضوء عام على طبيعة عمل هذه النظم، واختلاف أساليب ممارسة السلطة فيها، لكن واقع الحياة السياسية للمجتمعات أغنى بكثير من هذه النماذج. وهو الذي يعيد إنتاجها ويبدل معالمها بالارتباط مع التشكل الخصوصي للطبقات الاجتماعية في كل بلد ومنطقة، وحسب تبلور القوى الاجتماعية، ونوعية المؤسسات العامة الأهلية والإدارية والاقتصادية والفنية والسياسية، وما حققته من تراكم عبر الزمن، وكذلك حسب نوعية الثقافة السياسية وما تتضمنه من قيم ومبادئ، وتوجهات أخلاقية، ومعرفية خاصة بكل مجتمع. ومن تفاعل هذه العناصر المتعددة في تنوعها، وتفاوت نموها في الزمان والمكان تنبع التشكيلات الخاصة اللا نهائية للنظم السياسية. مما يعني أن كل نظام سياسي هو نسيج وحده في

العمق، ولو انتمى إلى نموذج تصنيفي معين. ومن هذا التفاعل تستمد الأنظمة السياسية المشخصة خصوصياتها. فنظام الخلافة الإسلامي أو النظام السلطاني الإسلامي ينتمي إلى الصنف ذاته من النظم السياسية الذي يضم النظم الملكية الغربية، أو النظم القيصرية، أو الإمبراطورية الآسيوية. والنظام السياسي الراهن في الولايات المتحدة وأوربة ومعظم بلاد العالم النامي ينتمي إلى الصنف الجمهوري ذاته الذي يجعل من الشعب مصدر السلطات والقوانين، بالرغم من أن هناك نظماً جمهورية ديمقراطية، وأقل ديمقراطية وديكتاتورية. فالذي يحدد النموذج هو الأسلوب الذي يعين مبدأ صدور السلطة، ومرجعيتها، ونمط ممارستها، والقواعد التي تخضع لها.

لكن تجسيد هذا النموذج يخضع لطبيعة الفئة أو الطبقة أو النخبة الحاكمة، ونوعية الثقافة السائدة الخاصة، والظرف السياسي، وتوازن القوى الاجتماعية. وبالمثل، قد تظهر أنواع هجينة من الأنظمة نتيجة الخصائص التاريخية المتميزة لتحول الشعوب وتطورها. فقد تتمفصل الأرستقراطية السياسية والدينية، كما أن من الممكن للديمقراطية أن تتلاقح مع العلاقات القبلية أو الطائفية.

وللبيروقراطية أن تتحالف مع الأليغارشية ورجال الأعمال والمافيات الجديدة. فمفهوم الطبقات الحاكمة أو التي تملك سلطة

القرار مفهوم نظري مجرد لا يوجد كما هو على أرض الواقـع. إن بناء سلطة مركزية سيدة في هذه المنطقة أو تلـك مشـروع تـاريخي له خصوصياته، في كـل حقبـة وفي كـل بقعـة. والنظـم السياسـية القائمـة في هـذا المجتمـع أو ذاك هـي مسـارات تاريخيـة ومجتمعيـة حية، أي متبدلة ومتحولة وتركيبية، ترتبط ارتباطاً عميقاً بالطريقـة التي تمت فيها التحالفات التـي قـادت إلى تكويـن مركـز السـلطة وقيادتها. ففي العربية السعودية على سبيل المثال لا يمكن فهم تعثر عملية تغيير النظـام السياسـي القـائم مـن دون معرفـة الآليـة التـي نشأت عنها الدولة، وعلاقتها بالتحالف بين رجـل الديـن ورجـل القبيلـة، ولا العلاقـة بـين النظـام السياسـي القـائم وبـين المصـالح الاستراتيجية التي تشكلها الصناعـة النفطيـة، سـواء علـى الصعيـد الوطني أو الصعيد العـالمي. فقـد أصبحـت السياسـة في هـذا البلـد رهينة هـذه العلاقـة المعقـدة والمتوتـرة معـاً، بـين الدينـي والقبلـي، وحبيستها منذ عقود بقدر ما تطلب الحفاظ على المصـالح النفطيـة في الداخل والخارج الإبقاء على الوضع القـائم، وتجنـب أي تغيـير يضـع هـذه المصـالح موضـع السـؤال أو يهددهـا. وبـالمثل إن الديمقراطية التي أثبتت استمراريتها في لبنـان لا يمكـن فصلهـا عـن التوازنات الطائفية التي كانت في أساس وجودهـا، لكـن لا يمكـن أيضـاً فهـم تعثرهـا وفقـر مفهومهـا وانحطاطـه مـن دون أن نـأخذ بالاعتبار مسـألة الحفـاظ علـى هـذه التوازنـات والخـوف مـن أي

اختلال لها. ويمكن الإشارة من المنطلق ذاته إلى العامل القبلي والطائفي الذي جوف النظام البيرقراطي في سورية سياسياً وأخلاقياً وحكم عليه بالانحطاط السريع.

٢- الإسلام ديناً وحضارة

كما أننا لا نستطيع أن نجيب عن الأسئلة الكبرى التي طرحناها في المقدمة، من دون تحديد المقصود بالنظام السياسي بالمقارنة مع الدولة والسياسة والثقافة السياسية، كذلك لا نستطيع أن نجيب عن سؤال: فيما إذا كان هناك نمط من النظام السياسي خاص بالإسلام، وما ملامح هذا النمط بالضبط، من دون تحديد ما نقصده بالإسلام.

فعندما يدور الحديث عن ظاهرة متعددة الأبعاد والملامح مثل الإسلام ينبغي في نظري التمييز بين ثلاثة مستويات مختلفة من الخطأ المطابقة فيما بينها. **المستوى الأول** هو مستوى الإيمان، أي التسليم، وجوهره في الإسلام الشهادة بوحدانية الله، والاعتراف بالقرآن نصاً منزلاً، يتضمن كلام الله وتعاليمه التي ينبغي على المؤمن أن يفهمها ويتقيد بها. فالإيمان بالله يمر عند المسلم عبر القرآن باعتباره الأثر الوحيد له والنافذة الوحيدة لمعرفته.

لكن ثبات النص المقدس الذي هو شرط صدقيته، يطرح مسألة مواكبة التغيرات الحاصلة في المجتمعات، والتعبير عن

التناقضات والمصالح المتميزة للجماعات، ومسايرة تراكم المكتسبات التاريخية العلمية والتقنية. فالنص الأول لا يتغير، وهو ليس مقدساً إلا أنه ثابت وأكيد ونهائي أي لا نص بعده. وكي يقوم بوظيفته بوصفه موضوع إيمان (ولا يعني الإيمان سوى التسليم بقدسية النص وأسبقيته على كل ما عداه) لا بد من أن يبقى نصاً واحداً وموحداً وثابتاً وممتنعاً على أي تعديل أو تغيير أو تحريف. فهو أساس الوحدة التي تجمع بين أفراد متعددي المصالح والمنازع والسلوكيات والمواقع.

وهكذا ينقلنا هذا المستوى حتماً ومباشرة، إلى **المستوى الثاني**. ذلك أن فهم القرآن والتقيد به ليسا أمراً بسيطاً وتلقائياً، على الأقل بالنسبة إلى القسم الأكبر من المؤمنين. ولا يمكن للنص القرآني أن يستنفد جميع التحولات المجتمعية في الماضي والحاضر والمستقبل، ولا أن يعكس مصالح جميع الطبقات المتنازعة والمتنافسة في أي مجتمع كان، كما لا يمكن أن يتحول إلى موسوعة علمية تضم بين دفتيها مصطلحات العلوم الطبيعية والإنسانية وتقدم للمجتمعات مراجع أساسية في السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة. من هنا تظهر الحاجة للتعليق على النص، ولتأويله، وللاجتهاد في فكِّ معانيه ورموزه، أي لكتابة نص جديد إلى جانبه. فمن وحي النص الواحد وبناءً عليه سوف تتطور مذاهب فقهية، وتصورات كونية، وآراء بشرية مختلفة ومتنوعة،

بتنوع الجماعات الإنسانية، واختلاف المصالح التي تفرق فيما بينها.

وقد أخذ هذا النص الثاني، عبر التاريخ بالفعل، شيئاً فشيئاً مكان النص الأول، وغطى عليه إلى حدٍّ كبيرٍ حتى مجيء حركة الإصلاح الديني الحديثة التي أعادت الأرجحية الفعلية إليه، واستأنفت الاجتهاد لتنتج تأويلات جديدة، ونصوصاً تأويلية حديثة مختلفة تماماً عن جميع ما عرفه المسلمون من اجتهادات سابقة. فالاجتهاد لا ينفصل عن العصر، ولا عن الهموم والمشاكل الاجتماعية التي ينشأ في مواجهتها وبهدف الرد عليها كما يحصل اليوم.

ومنذ الحقبة الأولى وجد المسلمون أنفسهم يستفسرون من الرسول عن معاني الآيات، ويستشيرونه في أمور دينهم. وسوف يزداد الطلب على هذا التفسير وتلك المشورة مع الزمن، حتى آل الأمر إلى تكوين علوم خاصة بالدين، ضرورية لفهمه وتقريبه من الأذهان ومن الواقع، وفي سياقها تكوين هيئة اختصاص مكونة من علماء سيطلق عليهم اسم علماء الدين. وصار من البديهي اليوم ألاّ يقبل تفسير مسلم لآية من آيات القرآن إذا لم يكن قد درس علوم الدين من لغة وأصول وفقه وتفسير وحديث وسيرة إلخ... وهذا هو مستوى التأويل الذي يفترض أن النص المقدس ليس بسيطاً ولا سهلاً، ولا يمكن استيعابه من دون استعداد وإعداد

علميين، كما يفترض أن انطباقه على الواقع والحياة اليومية والتاريخية ليس مسألة تلقائية، ولكنها تحتاج إلى تقريب وتكييف، أو كما يقول البعض اليوم إلى تنزيل على الواقع.

ومجموعة هذه المهمات هي التي تنحو في النهاية إلى نزع ملكية النص المقدس من الجمهور لتضعها عملياً في يد فئة من المختصين القيمين على فهم النص وتفسيره ومراقبة تطبيقه من قبل المؤمنين. وهكذا يمكن القول: إن التأويل يدفع في اتجاه تأليف نص مواز للنص الأول ومختلف عنه، لأنه ثمرة جهود أناس يخضع فهمهم للقرآن إلى الشروط التاريخية التي حصل فيها، وإلى ظروف نشأتهم وتربيتهم وتعليمهم وموقعهم الاجتماعي ومصالحهم الخاصة. وهذا النص الثاني هو ما نسميه في الإسلام: الفقه والشريعة.

والمستوى الثالث هو مستوى السلوك العملي أو الممارسة التاريخية للمسلمين من حيث هم بشر، تحركهم النوازع ذاتها التي تحرك البشر الآخرين. وهم لا يختلفون عن غيرهم أبداً، وإنما الذي يختلف هو المنظومات الرمزية التي يستخدمونها لتوجيه هذه النوازع، وهي هنا الإسلام، كما يتبلور على مستوى العقيدة الإيمانية، أي من حيث هو رؤية كلية، وكذلك على مستوى النص التأويلي.

ومن الواضح أنه بحسب ما يكون هذا التوجيه، ضعيفاً أو قوياً،

فعالاً أو جامداً، يكون أثره على السلوك. ولذلك ليس من الحتمي، ولا المسلم به أن يتفق سلوك المسلم، لمجرد كونه مسلماً، مع تطلعات الدين ومتطلباته، مع العلم أن هذه التطلعات والمتطلبات تتبدل وتتغير أيضاً حسب رؤية الناس لها، وعلى ضوء متطلبات الحقب التاريخية واهتماماتها. والسلوك من حيث هو ممارسة عملية مشروطة، بعوامل تاريخية وحضارية قاهرة ومفروضة على المجتمعات، هو الأساس الذي يقوم عليه البناء كله، بما في ذلك نمط التأول والتفسير للنص المقدس أو أسلوب التعامل مع هذا النص، وطبيعة الموقع الذي يعطى له في الحياة الفكرية العملية. فهو المحرك الرئيسي للتغيير في الأفكار والمبادئ والقيم، وبالتالي في أسلوب النظر إلى النص الأول ونمط تأويله.

من البديهي في نظري، أن الإسلام في مستواه الأول الإيماني المستند إلى التسليم بوجود الله عبر الاعتراف بالقرآن كلامه وأثره، وبثبات هذا الكلام وعدم تعرضه للتحريف، لا يمكن أن يكون مصدر نظريات سياسية أو غير سياسية، ولكنه يعمل على مستوى الرمز الذي يلهم، والمبدأ الذي يوحي، ويؤسس التصورات الكبرى التي تميز نظرة الإنسان الميتافيزيقية، للكون ولمكانته وموقعه ودوره فيه، وتنشئ التوجهات النفسية العامة والنزوعات الأخلاقية. إن ما يحرك فيه الإيمان هو الرؤية والرواية العامة، والقصة التي تفسر من حيث هي قصة ورواية، وسيرة

كونية للوجود في العالم، وتبين بالتالي طريق الانسجام معه، وهو طريق الخلاص. ويمكن القول: إن الميول الرئيسية التي يبعثها الإيمان الإسلامي، والسيرة الكونية كما تمليها الرؤية القرآنية، وهي تقع في ما وراء الزمن التاريخي، ترتبط بمفهوم العبودية لواحد أحد. وتصدر عن هذه العبودية مجموعة من المواقف المتناقضة التي تتردد بين المصالحة مع العالم التي يبعثها الشعور بخضوعه لمشيئة إلهية أليفة، أبوية ورحيمة، لا نهائية ولا محدودة تسيره وترعاه، من جهة، والتنافس على امتلاكه وتذليله مما تبثه مشاعر الثقة بتأييد الله وتوكيله من جهة ثانية. وفي التوتر بين هذين النمطين المتناقضين من الميول، تشكل الخميرة الروحية لشخصية المسلم، وعنه تصدر التوجهات الإيجابية السائدة تجاه العالم، وبناء علاقات اجتماعية غنية ونزعة إنسانية مساواتية وأخوية.

بيد أن الحفاظ على هذا التوتر الخلاق ليس أمراً معطًى ولا تلقائياً. فهو يستدعي مواجهة خطر الانزلاق الدائم إلى حافة الجبرية والاتكالية، أو التسليم للقدر الذي سيطر لقرون على الجمهور المسلم، تحت غطاء التصوف الشعبي، كما يستدعي مواجهة النزوع المستمر الذي تشجع عليه الثقة الزائدة في الذات، وفي التأييد الرباني نحو التسلط والعدوانية التي رسخت روح السيطرة العسكرية، والتوسع والغزو، عند الطبقات الحاكمة خلال عشرات القرون.

وكل هذا يعتمد على العلاقة التي تربط المسلم بالنص والأسطورة معاً. وهذه العلاقة تمر عبر التأويل وعبر التربية. وهما يخضعان لعوامل حضارية علمية واجتماعية واقتصادية ومجتمعية عديدة ليس لها علاقة مباشرة بالدين.

فالتأويل يدخل مباشرة واسطة بين المؤمن وبين موضوع الإيمان، ويتحكم إلى حد كبير بطريقة فهم المؤمن للواجبات الدينية، وبنوعية القيم التي يركز عليها. وهذا هو في الواقع دور اللاهوتيين من علماء الكلام والمجتهدين المتعددين الذين يفسرون النص ويؤولونه أو يتحكمون بتأويله، لما يملكون من أدوات تضفي الشرعية على عملهم هذا، وكذلك من رجال التصوف بل والمشعوذين. فلهؤلاء الدور الحاسم في بلورة المشاعر الدينية لحقبة من الحقب، والتركيز على قيم دون أخرى، بقصد أو في أغلب الأحيان من دون قصد. وهم الذين يبلورون طبيعة الرسالة التاريخية والمتغيرة التي يستمدونها من النص، باختيارهم من بين المعاني واحتمالات التأويل ما يرونه مناسباً للمؤمن، مصدراً للتربية الأخلاقية ولضبط السلوك الاجتماعي. ومن الطبيعي أن يخضع هذا التأويل في كل مرة لشروط الحقبة التي يعيشون فيها، وما تفرضه من إكراهات أو من أوهام، وما تربط به من اكتشافات ومكاسب علمية أو تقنية، قد تبدو باهرة في وقتها ولا تظهر نسبيتها إلا في زمن متأخر، كما هو الحال مع العديد من مكتسبات الحداثة.

كما أن من الطبيعي أن يخضع نمط هذا التأويل لمصالح المؤولين بشكل عام، سواء أتعلق الأمر بمصالح فردية إيجابية أو سلبية، أو بمصالح جمعية عندما ينجحون في تكوين نخبة اجتماعية دينية متضامنة، وذات مصالح اجتماعية محددة في مقدمتها الدفاع عن وظيفتها ومكانتها وموقعها، انطلاقاً من احتكارها لعمل التأويل.

وقد اتسمت أدبيات التأويل الإسلامية التي حكمت علاقة الفرد المؤمن بالقرآن وبالرسالة التي استمدها منه عبر القرون الوسيطة التي تركت أكبر الأثر في مجتمعاتنا وبنزعتين متناقضتين ومتكاملتين معاً: الشرعوية القانونية، أي تحويل الرسالة الدينية إلى مدونة قانونية ذات صفة مقدسة، استجابة لطلب النظام الاجتماعي الذي كان يحتاج بقدر رسوخ الدولة وتجذر فكرتها إلى مصدر للتشريع القانوني يكون مرتبطاً بالدين، بقدر ما تستمد الدولة شرعيتها من حمايتها للدين، وضمانها لانتصار الدعوة وانتشارها. والثانية التصوفية الشعبية التوكلية التي انتشرت بعد أن خمدت جذوة التصوف الكلاسيكي، وماتت فلسفته الإنسانية التي سعت إلى إلحاق الإنسان بالذات الإلهية ودمجه فيها. وبينما دفعت الشرعوية إلى جعل الدين امتثالاً للأوامر الفقهية، أي حولته إلى سلوك شكلي، أعني رسمي لا يهمه الباطن ولا المشاعر الداخلية، بقدر ما يهمه السلوك المتوافق مع المتطلبات والتواضعات الاجتماعية، حرمت الصوفية الشعبية من نشوء حقل حقيقي

للأخلاق، في مستوى العلاقات الاجتماعية، واستبدلت السديمية الوجدانية بالمراجعة العقلية للضمير. فبقيت العلاقات الاجتماعية شكلية، خاضعة للقواعد القانونية، وأصبحت النزعة الأخلاقية المستمدة من الدين والمرتبطة بالإيمان زهداً اجتماعياً وعقلياً.

ولم يساعد هذا الوضع على تكوين شخصية مسلمة تتعامل مع الواقع السياسي والاجتماعي بأخلاقية، وتخضع السلوك الشرعي للنقد الأخلاقي، وبالتالي للمراجعة العقلية الضرورية لإحداث التجديد والتحسين في شروط الحياة الاجتماعية، بل حتى الدينية. لقد أصبح الخضوع لأولي الأمر هو القاعدة في ممارسة السياسة، كما صار الامتثال للعرف والشائع والتقليد والتماثل معها، أي الذهنية القطيعية، وما تعنيه من امحاء في الجماعة والذوبان فيها، قناعاً يخفي الفراغ الأخلاقي أي غياب أي مساءلة ومحاسبة ضميرية، وستاراً للتحلل من الواجبات والالتزامات والمسؤوليات الفردية والجمعية. وبهذا تحولت الجماعة الدينية، جماعة الإيمان والجهاد والالتزام والمغامرة والفتح والبحث الإيجابي والشخصي، إلى عصبية إسلامية جديدة طبيعية، مضافة إلى العصبيات القبلية الكثيرة الأخرى. وهي قائمة، مثلها مثل أي عصبية، على التماهي المادي والرمزي، وعلى المبالغة في احترام الشكليات، وتقديس الأعراف، وتجميد العقل ودفن الضمير. هذه هي البنية الفكرية التي أتاحت للنظام السياسي الذي ولد من

الحرب الأهلية، واستند بشكل أساسي على توازن القوة وعلى قوة الشوكة والعصبية، بعد أن خضع خلال الحقبة الراشدية إلى معايير ذاتية وصدفية، كالاختيار مباشرة أو التوافق أو البيعة، أن يعيد إنتاج نفسه، بصفته نظاماً أتوقراطياً، بعيداً عن الدين، وعن الأمة معاً.

٣ - تراث الإسلام السياسي

أو الطابع التاريخي لأدبيات السياسة والدولة

ومع ذلك، ليست هذه الرؤى والتصورات والمذاهب الفقهية المختلفة التي توسطت علاقة المسلم بالنص القرآني، وطبعت التجربة الدينية ذاتها في الإسلام، هي التي صنعت وتصنع تاريخ جماعة المسلمين أو حضارتهم. وليست النظم السياسية التي عرفتها المجتمعات الإسلامية انعكاساً مكافئاً ومطابقاً للميول والأفكار والنظريات الفقهية التي طورها المجتهدون المسلمون. إن العكس هو الصحيح، ذلك أن المذاهب تتطور في معظم الأحيان استجابة لظرف تاريخي واجتماعي معين، دون أن يعني ذلك أن الفكر لا يشارك في تكوين هذا الظرف. إذ تكون المشاركة هنا مساهمة في تطوير النظريات والاجتهادات التي تضفي على الواقع الحي المعاش حداً من الاتساق والاستقرار والانسجام. أما التاريخ، بما في ذلك النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فيصنعه

الناس الأحياء بما يملكونه من إرادة وحوافز ووعي، لا من حيث هم مسلمون أو مسيحيون أو وثنيون فحسب، ولكن من حيث هم، قبل ذلك بشر تحركهم حاجات ورغبات مشتركة وتنافسية، ومن حيث هم فئات أو طبقات تخترقها نزاعات عديدة، تدور حول السيطرة على الموارد المادية أو المعنوية، أو من حول السيطرة والهيمنة والسلطة، وأخيراً من حيث هم بشر يختلفون عن الحيوان في أن سلوكهم لا ينبع فقط من التلبية المباشرة والفورية للحاجات؛ ولكنه مشروط بعوامل تربوية تفرض عليهم إخضاع تلبيتهم لحاجاتهم، بدرجات متفاوتة، لبعض القيم والمبادئ والمثل، كما تخلق لديهم حوافز ونزوعات نحو المثالية أو التسامي.

وإذا لم يكن تاريخ المسلمين السياسي ولا النماذج السياسية التي عرفتها أنظمتهم ثمرة مباشرة للأخلاقيات الدينية التي بعثها ونماها الإيمان الجديد، كما لم يكن من صنع المجتهدين الذين كانوا ينظمون الفقه السياسي حسب حاجة النظام، ولا يفصلون النظام حسب العقيدة، فهو قبل أي شيء آخر تاريخ دنيوي. وليس هناك تاريخ بشري من دون أن يكون دنيوياً. لقد تكونت نظم المسلمين في سياق الصراعات السياسية الداخلية والخارجية بالضبط، بوصفها نشاطاً أصيلاً للمجتمعات، وممارسة تاريخية تملك عوامل حركتها ومنطقها الخاص.

فبصرف النظر عن الإيمان المشترك الواحد، وقبل تكوين أي

مذهب فقهي في السياسة أو غيرها، كانت مسائل الصراع على السلطة المدنية والدينية معاً، هي أول ما قسم المسلمين في فجر الإسلام. وقد طرح موضوع نظام الحكم منذ اليوم الأول لوفاة الرسول ﷺ، وكان هذا الطرح في صورته البدائية الأولى ينطوي على مسألة بسيطة ومحددة معاً، هي من سيخلف رسول الله. وقد رست الخلافة الأولى على أبي بكر الصِّديق رضي الله عنه. لكن طريقة الاختيار وظروفه خلفت شعوراً عميقاً بالغبن لدى جمهور كبير من المسلمين الذين كانوا يميلون إلى أهل البيت. ومن هذا الشعور بالغبن، وغياب أسلوب أو منهج مقبول من الجميع في اختيار الخليفة، سوف تتطور أولى الحروب الأهلية الكبرى الإسلامية، التي انتهت بشق المسلمين إلى جماعتين كبيرتين: السنة والشيعة، ونشوء جماعة ثالثة على هامش هذه الحرب هي الخوارج. فالطريقة التي استخدمها عمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجتماع السقيفة لحسم الخلاف بين المؤتمرين، والمبادرة بمبايعة أبي بكر قبل أن ينضج الاتفاق فيما بينهم، مكرهاً الجميع على الاقتداء به، لم تحسم أي مسألة من المسائل التي يطرحها تأسيس نظام للحكم، أو لممارسة السلطة العمومية، ولكنها أجلت لبعض الوقت تفجيرها. ولن تلبث هذه الأسئلة والتوترات الكامنة وراءها أن تعود إلى الساحة بأشد مما كانت، وتدفع بزعماء المسلمين من الصحابة إلى مواجهات أودت بحياة العديد منهم،

كما كرست نهائياً القطيعة بين: السنة والشيعة، والأمويين والهاشميين.

وهكذا سوف يقضي المسلمون زمناً طويلاً في الصراع السياسي والفكري، قبل أن يبلوروا نظرياتهم المستقلة والمتميزة، التي ستخضع هي نفسها لاستراتيجيات الصراع المستمر، وللتعديلات التي يفرضها هذا الصراع. وسوف يسعون في هذه النظريات إلى الإجابة عن الأسئلة الصعبة العديدة التي قسمتهم منذ البدء وهي: من له الحق في الخلافة، أو من الخليفة الشرعي، وكيف يعين المسلمون هذا الخليفة أو الأمير المسؤول عن قيادتهم ويختارونه، وما صلاحيات هذا الخليفة، وحدود سلطته على الجماعة، وما واجباته تجاه الرعية، وما حقوق الرعية عليه، وما الشروط التي توجب إطاعته، وتلك التي تبرر عزله أو خلعه. ونشأ في الإجابة عن هذه الأسئلة فقه كامل ومتنوع، يمكن جمعه تحت عنوان فقه السياسة أو الخلافة أو الإمامة العظمى، إضافة إلى أدبيات الإمارة وممارسة الحكم التي استمدها المسلمون من مصادر متنوعة، خلفتها الإمبراطوريات القديمة التي قامت الخلافة الإسلامية على أنقاضها إلى حد كبير.

وسوف نرى أن الفكر السياسي الحديث نفسه، لم يخل من طرح هذه المسائل بالرغم مما تعرضت له من صياغات جديدة، وما أضيف إلى موضوع السياسة من مسائل طريفة، مرتبطة بالتطور الحضاري الإنساني.

وقد جمع الفقهاء نظريات المسلمين السياسية في ثلاثة مذاهب رئيسية، حاولت الرَّد على هذه الأسئلة، التي لا يمكن من دون الإجابة عنها قيام الإمارة أو الدولة، أو السلطة المركزية، أو الكيان الجمعي المدني، عكس القبلي أو العشائري الطبيعي، وذلك مهما كان نوع هذه الإجابة. ويظهر من هذه المذاهب أن الفرق الشيعية قد تميزت من غيرها من الفرق الإسلامية بقصرها الإمامة على الأئمة من أهل البيت، وأنها أسندتها إلى النص، وليس إلى الاختيار. فلا قبول بإمام شرعي، وهنا استخدام كلمة الإمام أساسي، إلا من عقب الرسول، مما يعني أيضاً أنه ليس هناك بيعة، ولا تعيين للإمام، ولكن وراثة دينية ودنيوية معاً. أما المذاهب السنية فقد ذهبت إلى أن منصب الخليفة الشرعي يمكن أن يكون من نصيب أي مسلم صلح إسلامه واختاره المسلمون.

ويعبر عن هذا الاختيار عادة بالبيعة. ولو أن شروط تحقيق هذه البيعة بقيت غير محددة تماماً، ومتبدلة حسب الأشخاص، وأن التاريخ شهد بيعات قسرية عديدة، كما شهد تجاوز أي سلوك سياسي قانوني نحو نظام الاستيلاء والسيطرة بالقوة العسكرية المجردة.

وليس من الضروري عند السنة أن يكون الخليفة أفضل المسلمين وأعرفهم بالدين. فمنصبه أشد ارتباطاً بمهام سياسية أكثر منها دينية. مما سمح بتطور مفهوم السلطان الذي يعكس تراجع

الوظيفة الدينية للحاكم، وعزز النزوع إلى إضفاء طابع ديني رمزي على منصب الخليفة. أما الفرق الخارجية فقد مزجت بين عناصر في النظرية الشيعية والسنية، فجعلت من الإمام مركزاً دينياً ودنيوياً من الصعب الفصل بينهما، لكنها لم تحصر الإمامة في سلالة النبي، وإنما اعتبرتها مباحة لأي مسلم يلبي الشروط الدينية المطلوبة.

وبالرغم من أن الاتجاه العام في المذاهب الإسلامية جميعاً، يتفق مع عصرها، ويجعل من الخليفة حاكماً مدى الحياة، إلا أن بعض المذاهب الفقهية السنية قد ناقشت وطورت مفاهيم عديدة في مسألة خلع الخليفة أو الخروج عليه. ومن هؤلاء ابن حزم الأندلسي الذي اعتبر الخروج على الإمام واجب إذا جار وظلم. مما يعني أن فكرة العقد الضمني بين الحاكم والجمهور المحكوم لم تكن غائبة تماماً من التقاليد الإسلامية. وبالمقابل لا تتيح المذاهب الشيعية والخارجية التفكير في مثل هذا الخلع أو الخروج على الإمام، ما دامت شرعية سلطته مستمدة عند الشيعة من النص والنسب، أو قائمة على الاعتراف بفضله على جميع الآخرين، بالدين والعقيدة والمقدرة عند الخوارج.

كانت هذه المذاهب الثلاثة ومشتقاتها هي المورد العقيدي الذي غذى جميع الحركات السياسية الاجتماعية التي أقامت الدول والإمبراطوريات الإسلامية. وقد اتسمت الدولة الأموية

بطابع زمني واضح، بالمقارنة مع الدول التي ستخلفها، بما فيها الدولة العباسية نظراً للصراع الذي كان عليها أن تخوضه ضد نظرية الإمامة الشيعية التي تربط بين الصلاح أو العصمة الدينية ومنصب الإمارة السياسية. أما الدولة العباسية فسوف تسعى إلى إيجاد توازن أكبر بين الوظيفة الدينية الرمزية والوظيفة السياسية للخليفة، مستغلة انتماء العباسيين إلى آل هاشم، وحاجة السلطة إلى الدين لمواجهة المعارضات والثورات الاجتماعية شبه القومية.

يقودنا هذا التحليل إلى أنه من الصعب أن نقول: إن من الممكن على مستوى الإيمان، بما يفترضه من الشهادة والتسليم والاعتقاد، استنباط نظرية في طبيعة النظام السياسي الذي ينبغي على المسلمين الأخذ به. بالتأكيد هناك إشارات واضحة في النص القرآني موجهة إلى جمهور المسلمين عامة، بضرورة إطاعة أولي الأمر. لكن ليس هناك تحديد واضح أو سياسي لأولي الأمر. فولي الأمر هو كل مسؤول في أي مستوى كان. فالأب هو ولي أمر، والمعلم ولي أمر، والأمير السياسي ولي أمر بالمعنى نفسه. فالمعنى العمومي لمثل هذه الآيات لا يتجاوز الطلب بإطاعة الرؤساء من دون تحديد، من هم هؤلاء وإلى أي فئة ينتمون وكيف يتم تنصيبهم وكيف تتحقق طاعتهم.

وهناك من دون شك إشارات واضحة أيضاً موجهة لأصحاب المسؤولية تحثهم على الشورى. لكن ليس هناك أي تحديد لطبيعة

هذه الشورى ولا بالخصوص نص على الطابع السياسي الخاص بها، مما يجعل منها مبدأً عاماً أخلاقياً يهدف إلى دفع كل صاحب مسؤولية إلى تجنب الرأي المفروض بالقوة، والسعي إلى تبادل الرأي مع من هو خاضع لسلطته. وينطبق هذا سواءً بسواء على المسؤولين السياسيين، وعلى الآباء، وأصحاب الصنائع والمهن. وهو يعكس في الواقع ممارسة يومية إنسانية طبيعية.

وهناك أخيراً إشارة واضحة إلى أن على المسلمين اتباع حكم الله، أو الحكم بما أنزل الله. لكن معنى الاتباع ومعنى الحكم ليسا متطابقين مع ما نعرفه اليوم باسم الخضوع للقوانين الرسمية للدولة. إنه إدانة لأولئك الذين يرفضون تعاليم الإسلام عموماً ولا يطبقونها، وهي تعاليم تتعلق أساساً، قبل نشوء الدولة، بأركان الإسلام من صلاة وصوم وزكاة وحج إضافة إلى السلوك الأخلاقي الذي دعا إليه الدين الجديد. ولم يكن العرب يستخدمون كلمة الحكم للتعبير عن نظام حكم سياسي. فالكلمة مشتقة من الحكمة والعلم والعقل والرشاد. والحكم هو الرأي الناجم عن تحكيم العقل.

وما كان من الممكن للقرآن أن يأتي بنظرية في السياسة والدولة ونظام الحكم، وأن يحتفظ في الوقت نفسه بمكانته وموقعه بوصفه نصاً مقدساً. ذلك أن أنظمة الحكم تتطور وتتحول، لأنها من صنع التاريخ والجماعات المتواترة في هذا التاريخ، وليست

قضية مبدئية وعقائدية. والقرآن كتاب إلهام وعقيدة ومبادئ وقيم. ثم إن إقامة الدولة لم تكن وليست من مشاغل الدين الإسلامي وغاياته، وإلا لما كان ديناً، وإنما دليلاً عملياً لبناء إمبراطورية شبيهة بالعديد من الإمبراطوريات التي كانت قائمة قبله وفي وقته. وما يقال عن الدولة الإسلامية اليوم هو من نوع الإسقاط الفكري للقيم الحديثة على التاريخ الماضي، وتأويل القيم والمبادئ الأخلاقية والاجتماعية تأويلاً سياسياً جديداً.

((ومصطلح الدولة الإسلامية نفسه مبتدع حديث يعبر عن تأثر الفكر الإسلامي المعاصر الشديد بالفكر القومي الحديث السائد. ذلك أن هذا الفكر، هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هوية هذا المجتمع وقيمه ونظامه وغاياته. ولم يكن هذا هو الحال في الماضي. فلم تكن للدولة في الإسلام الأول قيمة إيجابية، ولم يكن لها في الإسلام التاريخي نفسه القيمة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى التقليل من أهمية الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه. ذلك لأنها لم تكن تعتبر تجسيداً لمبدأ أخلاقي وروحي بقدر ما كانت في أفضل الأوضاع أداة صماء يستخدمها المبدأ الأخلاقي الواعي وسيلةً لتحقيق أهدافه، وفي الأحوال الطبيعية كانت تعتبر التجسيد الأعمق، للتنافس على الدنيا، والصراع في سبيل المصالح والمنافع

والمكاسب الفانية، مما يبتعد عنه المسلم بطبعه، ويربأ عن المشاركة فيه.

ولم يتحدث القرآن عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية، لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة، كما هي الحرب. ولم يعد القرآن العرب أو المسلمين بدولة، ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكنه طلب منهم الرحمة وتبليغ الرسالة، والمعاملة الحسنة والتقوى، والعدل والإحسان، والصدقة ومخافة الله، حتى صاروا يخشون الحكم، ويرفضونه كي يتجنبوا مخاطر الظلم. ولو تحدث القرآن أو الرسول في الدولة، والكيان السياسي المنظم، والمنظم للجماعة، لأخضع الدين للدولة، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايته، ولكانت النتيجة تأسيس الدولة الإلهية والدينية بالمعنى الحرفي للكلمة على الأرض، ومن ثم انتفاء الحاجة للبعث والحساب ويوم الدين. ولو حصل ذلك؛ لكان محمد جابياً ولم يكن هادياً.

إن (دولة) المسلمين، أي مبادئ التنظيم المدني وطرائقه ووسائله، وتكوين السلطة، (الطاعة) وتنظيمها وتوجيهها، أي مصادر التنظيم والانتظام الأخلاقي العام، لم تكن شيئاً آخر في الإسلام إذن سوى الدين نفسه. وهذا هو مصدر الشرعية التاريخية للنبوة، وتفوقها على السياسة أو الدولة القهرية كما كان ينظر

إليها، وكانت تمارس بالفعل. لقد ولدت النبوة عند العرب بوصفها حركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة، أي المقابل للدولة. ولم يفهم الخلفاء الراشدون من الخلافة أنها سلطة سياسية عادية متميزة عن سلطة الدول الممالك التقليدية، في تمسكها بالدين، ولكن نظروا إليها على أنها خلافة رسول الله، أي مركزاً يعبر عن مهام مختلفة جداً عن المهام المرتبطة عادة بالسياسة، أي فهموا منها قيادة حركة نشر الدعوة، لا مؤسسة رعاية مصالح المسلمين الدنيوية، وبالتالي خلافة الرسول في مهمته الهدائية التبشيرية والإنذارية.

وهذا التصور هو الذي يفسر اعتبار المؤرخين المسلمين نشوء الملك السياسي، أو بناء الدولة، بمثابة قطيعة كلية مع الخلافة، فأطلقوا على الدولة الأموية عبارة الملك العضوض، أي دولة القهر، وحكومة المصالح، والتسويات بالمعنى الحرفي للكلمة. فالدولة تعني في مصطلحات مسلمي ذلك الوقت حكم الناس بالقوة والقهر لا بالإيمان. وهي ما كان يسميه المسلمون بالكسروية والقيصرية، ويحتقرونه، لأنه نظام أو انتظام جمعي لا يعكس رسالة مثلى ولا يجسد أي تضحية أو فداء، وإنما يقوم على المساومة والاهتمام بالمنافع المادية. وبالعكس إن ما كان يهدف إليه الدين هو بناء جماعة لحمتها الإيمان والأخوة في الإيمان.

هذا لا يعني بالطبع أن الإسلام لم يعرف الدولة، ولكنه يعني،

أن الدولة التي نشأت في حضن الإسلام لم تكن دولة الإسلام عقيدة دينية عبادية، ولم تنشأ من داخل الإيمان، ولكنها كانت دولة المسلمين التاريخية، ونشأت من صراع المسلمين بوصفهم مجتمعات بشرية فيما بينهم ومع المجتمعات الأخرى، على تأمين مصالحهم الدنيوية من أمن وحياة قانونية ونظم تعليمية وإنتاجية وتجارية وإدارية، وهو مما يستحيل تحقيقه من دون إقامة سلطة سياسية مركزية. وقد اتخذ تجسيد هذه السلطة في الواقع التاريخي أشكالاً عديدة شكلت تنويعات على نموذج واحد فرضته الظروف والمعطيات التاريخية والاجتماعية والثقافية، وهو ما نطلق عليه اسم الدولة السلطانية. وهو نموذج تاريخي تماماً ليس في النص الإسلامي أي مرتكز نظري واضح له. أما ما يطلق عليه اليوم العديد من المفكرين الإسلاميين اسم مفهوم الدولة الإسلامية فهو مفهوم تأملي محض مشتق من التفسير العصري للنصوص الدينية، وليس له علاقة بما جرى بالفعل في تاريخ المسلمين الحقيقي، أي بمضمون وبنية الدولة كما تطورت في التاريخ الإسلامي بالفعل)).

والقصد أن الدولة لم تكن موجودة في العقيدة الدينية بالضرورة، بل لم تولد بصورة طبيعية من رحم المجتمع المسلم الناشئ، ولكنها ولدت بعملية قيصرية شهدت بها الحرب الأهلية التي تمخض عنها أول حكم سياسي مستقل في الإسلام، هو السلطة الأموية. بالتأكيد ما كان من الممكن لهذه الدولة أن تولد

من دون المقدمات والشروط التي أحدثتها على الأرض، وفي النفوس حركة الدعوة الدينية. فكما سوف تستفيد الدولة من القوة العسكرية الضاربة الجهادية، وتجعلها أداتها الرئيسية، بل تجعل من تطويرها ورعايتها من حيث هي عماد لجيش إمبراطوري هو مركز شرعيتها الحقيقية، سوف تستفيد بالمثل من المنجزات السياسية والاستراتيجية الكبرى للحركة الدينية، وفي مقدمتها فكرة الزعامة المركزية الواحدة، وتوحيد الجزيرة العربية بأجمعها.

وبهذا المعنى ساهمت بلورة الأداة الرئيسية للسياسة الإيمانية والدينية، أي الجهاد في سبيل الله، وبشكل خاص بعد حروب الردة، مساهمة أساسية في بناء الدولة المقبلة. وعلى هذه النواة العسكرية والأمة المرتبطة بها والزاحفة بإزائها، وإرادة التوسع والفتح التي وحدت صفوفها، سوف يستند فيما بعد نشوء السياسة المدنية. وبسبب ما قادت إليه من فتوحات وإنجازات دنيوية، سوف تتنامى الحاجة للدولة، ويزيد الطلب الإسلامي عليها. فإذا كان الرسول قد أسس الأمة الإسلامية جماعة دينية، فقد دفعت الفتوح إلى إعادة بنائها من حيث هي جماعة سياسية أيضاً، أي اضطرتها إلى أن تعيد بناء سلوكها من منظور السياسة وحاجات الاستراتيجية الكبرى.

لكن بالرغم من أن الدولة الجديدة الناشئة قد ولدت دولة عضوضاً، أي قائمة على السياسة العقلية وليس على الإيمان والدين، فقد كانت دولة إسلامية بمعنيين:

أولاً: بمعنى أنها دولة المسلمين بوصفها جماعةً تاريخيةً بشريةً، بصرف النظر عن درجة أخذها بتعاليم الإسلام.

وثانياً: بمعنى أنها كانت تستمد مشروعية وجودها نفسه من الدفاع عن الإسلام، ولا يمكن أن تستمر إلا بقدر ما تظهر، وهي ملك قهري، أنها في خدمة الإسلام عقيدة وجماعة. فالدفاع عن الإسلام، لا تطبيق تعاليمه بالضرورة، وما يرتبط به من حماية وغزو وقتال، هو المبرر الوحيد لوجودها جماعةً سياسيةً مستقلةً ومتميزةً.

٤- الأتوقراطية الإسلامية

ومع ذلك، نستطيع أن نقول: إنه إذا لم يكن في القرآن نظرية للحكم والنظام السياسي، فليس هناك شك في أن في كتابات الفقهاء على اختلاف اتجاهاتهم، ما يمكن أن يشكل ملامح لمفهوم معين لنظام حكم خاص تبلور عبر التجربة التاريخية للمسلمين في سعيهم وصراعاتهم لتنظيم شؤون حياتهم العمومية، الدينية والدنيوية.

فقد جرَّ نشوء الدولة تلقائياً إلى ظهور وبلورة نظرية خاصة بها وبالسياسة، لا بد منها لدمج هذه الدولة في منظومة الفكر الإسلامي. ولم تكن هذه النظرية موجودة في القرآن والسنة بالطبع، ولكنها اعتمدت على بعض عناصرهما في تحصيلها،

وخاصة في إضفاء الشرعية الدينية عليها. وقد استلهمت هذه النظرية مفهوماً للسياسة يختلف كثيراً أيضاً عما نفهمه اليوم بالسياسة، لأنه يتمحور جله حول مسألة نصب الإمام، وتقويم سلوك الحاكم، بوصفه مصدر كل سياسة.

لقد ارتبطت السلطة بفكرة التمثيل الرسمي والعقيدي للجماعة، وتطبيق شريعتها، أكثر مما عبرت عن أسلوب الإدارة، وفن القيادة العملية، وتنظيم المصالح والشؤون المدنية. وقد فهم المسلمون الأولون من عبارة «الأمر شورى بينهم» أنه مشاع، أي لكل فرد الحق في التعامل به، والاجتهاد، والجميع فيه سواسية، أكثر من أنه موضوع اتفاق، يستدعي الحاجة إلى تطوير تقنيات التوصل إلى الإجماع.

وقد اختلف المسلمون في إعطاء هذه السياسة مضموناً دينياً. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله، في (فصل في ولاية العهد):

«وشبهة الإمامية في الوصية الدينية على الإمامة في ذلك، إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون، وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق، ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكان يُستخلف فيها كما استُخلف أبو بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة، واحتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على

الصلاة في قولهم: (ارتضاه رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاه لدنيانا) دليل على أن الوصية لم تقع)) ويدل ذلك أيضاً على أن أمر الإمامة والعهد بها لم يكن مهماً كما هو اليوم.

وقد تحولت السياسة في الواقع إلى ولاية شرعية، ولا يغير في ذلك، وإنما بالعكس يؤكده، كون أكثر الدول التي تعاقبت على المجتمع لم تقم على أساس شرعي، وإنما استندت إلى القوة والحيلة. وعدم تفكير الفقهاء باتهام مثل هذه الدول بالكفر، أو بالخروج على الشرع يؤكد أكثر، أن الدولة لم تكن تعتبر من داخل السياسة الشرعية، ولكن وسيلة خارجية ضرورية. وارتبطت الشرعية بالشريعة دون أن يقود ذلك إلى جعل الانتقال من حكم إلى آخر وتداول السلطة الدولوية أقل عنفاً وأكثر سلمية. بل ربما جعل هذا الوضع الصراع عليها أقوى من أي ظرف آخر، لأنه كان يعني أن أي طالب سلطة كان يعرف أنه يستطيع أن يجعل سلطته مقبولة ومشروعة في اللحظة التي ينجح فيها في حسم الصراع على الحكم، وإعلان التزامه بالشريعة، حتى لو اعتور التطبيق الكثير من النقص والتشويه كما كانت العادة. وهو نموذج قديم لما نعيشه اليوم في مجتمعاتنا الحديثة العربية، حيث يشكل الوعد بالبرنامج الاجتماعي تبريراً كافياً لسلطة قائمة في الأغلب على القوة أو الاستيلاء بالانقلاب.

ومع ذبول جذوة الإيمان الأول وتراجع قوة الاعتقاد، تحولت

الدولة نفسها والإمبراطورية الكبرى إلى رمز للجماعة الدينية ذاتها، وحلت محلها بديلاً عنها. وكان هذا الحلول هو قاعدة الخلط الذي أدى إلى تحويل الدولة الإسلامية إلى دولة دينية، أو كنيسة بالمعنى الحرفي للكلمة في نظرية الإسلاميين المتأخرين والوعي العام. فقد أصبحت الشريعة بما هي قانون الإسلام الروح التي تقمصت جسد الدولة. وصار هذا التقمص نظرية في الخلافة والدولة الدينية، التي ينظر إليها بوصفها مثالاً ونموذجاً أعلى عند الحديث عن الخلافة الأولى الراشدية أو بوصفها دولة الجماعة الدينية. وصار الكفاح من أجل تماهي الدولة مع الشريعة، هو جوهر الإسلام وحقيقته. ومن هنا جاءت النزعة البابوية الجديدة في الخلافات الصورية المتأخرة، وفي مقدمتها العثمانية التي اتخذت من لقب الباب العالي رمزاً لسيادة سلطانها، وهو المعنى نفسه الذي يشير إليه لفظ (فرعون حرفياً الباب العالي أو السامي) في اللغة القبطية.

ويكفي للتدليل على ذلك مقارنة موقف المطالبة بتطبيق الشريعة الذي ترفعه اليوم كل القوى والحركات الإسلامية في وجه الدولة، المتحولة عنه بنظرها نحو مصادر الشرعية الحديثة، وبين موقف مالك بن أنس (٧١٢ - ٧٩٥ م) الذي رفض دعوة الخليفة العباسي المنصور (٧١٤ - ٧٧٥ م) أن يكون الموطأ قانون قضاء الدولة، أي مذهبها الفقهي الوحيد، قائلاً: إن الموطأ هو

اجتهاد مالك، وهو لا يقبل بفرض اجتهاده على الناس وتوقيف الاجتهادات الأخرى.

وكان ذلك من وحي ما روي عن الرسول ﷺ أنه كان إذا أمَّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه: ((إذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، وحكم أصحابك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا ...)). والسبب في هذا التحول، هو أن الدولة بعد أن كانت هي الفقيرة للدين ودعمه السياسي والشرعي، تخلت عنه، وأصبح هو نفسه، بزوال تأثيره القوي على المجتمع مقر السياسة العمومية، مفتقراً إلى السلطان والشرعية التي أصبح يبحث عنها في التقرب من الدولة والعلم المدني معاً، والتشبه بهما لضمان وجوده.

وبالرغم من أن المفهوم الفقهي للنظام السياسي قد بني على بعض العناصر المستمدة من القرآن أو من السنة، فقد بقي مستقلاً كلياً عنهما. فهو يعكس في الوقت نفسه حاجات بناء سلطة سياسية مركزية لم تكن إقامتها همّاً من هموم القرآن، كما يعكس المعطيات المجتمعية والتاريخية والعلمية الخاصة بالحقبة التي عاش فيها المسلمون وخضعوا لتأثيراتها. إن وسمه بالمفهوم الإسلامي لا يعني: أنه مطابق للتعاليم الدينية الإسلامية، أو أنه مستمد بالضرورة من أخلاقيات القرآن ومعبر عنها، وإنما يشير

إلى نسبته إلى الجماعة البشرية أو المجتمعات التي ظهر فيها، والتي كانت تسمى إسلامية. إنها نسبة حضارية لا تعطي ولا ينبغي أن تعطي لهذا المفهوم أي شرعية دينية. وقد نظّر الفقهاء لنظام حكم لا يختلف في الجوهر عن أنظمة الحكم التي كانت سائدة في عصرهم، ولكن تنظيرهم له وطّنه وأضفى عليه الشرعية. إنه نموذج الحكم السلطاني الذي تحول بسرعة في العديد من المجتمعات الإسلامية إلى نموذج للحكم الملكي الوراثي بالرغم من رفض الدين المبدئي للقاعدة التوريثية.

والسبب في قبول الفقهاء بالتنظير لهذا النموذج وإضفاء الشرعية الدينية عليه هو أنهم وجدوا أنفسهم أمام الواقع المادي المتحرك للحياة السياسية في المجتمعات الإسلامية، وكان عليهم أن يؤطروا هذا الواقع نظرياً ويفهموه، لكنهم ليسوا هم الذين صنعوا هذا الواقع أو ابتدعوه. فالفقه لا يصنع الواقع، ولكنه يعالج آثاره، ويسعى إلى ضبط حركته. أما نشوء الدولة في الإسلام، أي الملك واستمراره، فقد كان كما ذكرنا إنتاجاً فرعياً لحركة التبشير الديني وللطابع الخاص الذي اتخذته، سواء ما تعلق فيه بتكوين العقيدة الناشئة لعناصر عقد اجتماعي جديد، أو بسبب الفراغ السياسي، وغياب الدولة والسلطة المركزية، مما فتح الطريق واسعاً ومن دون صعوبة، أمام تحول الحركة الدينية وطفورها إلى كيان سياسي ثابت. وقد سرعت حركة الفتوح الواسعة

والاستراتيجية الهجومية التي اتبعها قادة المسلمين الأوائل في تطوير هذه الديناميكية، ودفعها نحو الوصول إلى غاياتها.

وجاء انتصار السلطة السياسية الزمنية التي جسدها حاكم الشام، معاوية، على سلطة الخلافة ورمزيتها الروحية، وهو ما عرف بالفتنة الكبرى، ليعزز ديناميكية تحول الحركة الدينية التبشيرية إلى دولة، وليجعل هذا التحول غير قابل للارتداد والتراجع.

فقد أنتجت حروب الفتح طبقة اجتماعية جديدة مكونة من أصحاب المصالح والثروات الهائلة التي تراكمت بسرعة، خلال السنوات الأولى من الانطلاق خارج الجزيرة العربية وعلى أطرافها. كما أنتجت طبقة من القادة العسكريين السياسيين الذين يميلون في ممارستهم إلى الحسابات الاستراتيجية أكثر مما تشغلهم المعاني الدينية، ويدينون بمواقعهم لكفاءاتهم وقدراتهم القتالية أكثر منه لمراتبهم الدينية. وبقدر ما سوف يصبح الدفاع عن هذه المصالح الاجتماعية والاقتصادية ورعايتها، هدفاً رئيسياً للطبقة الجديدة، وللقيادة السياسية العسكرية سوف تولد الحاجة للسياسة، من حيث هي رعاية للمصالح الدنيوية، إلى جانب، ثم في مواجهة، المصالح الدينية أو القيم الأخروية. وهذا التناقض الوليد ثم المتفجر بين رؤية دنيوية ورؤية دينية للمصالح الجماعية هو الذي أدخل الأمة الإسلامية الناشئة في حرب أهلية دامت

لخمسة أعوام، وكادت تقضي على قوى المسلمين جميعاً وتستنفدها قبل أن تسفر عن تسوية مفروضة مضمونها الحقيقي تراجع مرتبة الهداية ومركزها في الدين أمام مرتبية السياسة والحكم، أي تراجع وزن الدين والتربية الدينية في تنظيم شؤون الجماعة أمام وزن الدولة والنظم الإدارية والقسرية.

ولو أردنا أن نعرِّف، على ضوء النظرية السياسية ومصطلحاتها الحديثة، نموذج النظام السياسي الذي عرفته المجتمعات الإسلامية بعد زوال الخلافة الراشدة، لقلنا: إنه لم يكن نظام الدولة التيوقراطية - كما يشاع خطأ - محاكاة لما شهدته المجتمعات الأوربية المسيحية، ولكنه كان أقرب إلى ما نسميه اليوم نظام الدولة الأتوقراطية الزمنية. وإذا كان أساس النظام السياسي الديني سيطرة السلطة الكهنوتية على الدولة، واستيلائها عليها، وعلى اختصاصاتها، فإن أساس نظام السلطة الأتوقراطية هو - بالعكس تماماً - مصادرة الدولة، والحاكم الفرد الذي يجسدها ويتماهى فيها، للدين وسيطرتهما عليه، واحتوائه وتوظيفه في استراتيجيتهما الخاصة، مما يستدعي حرمان رجال الدين من تكوين مركز سلطة سيادية مستقلة عن الدولة. فجوهر الموضوع هو منع نشوء سلطة سيادية ثانية منافسة. ولا تزال لهذا النموذج التقليدي للسلطة الذي عرفته المجتمعات الإسلامية الماضية مخلفاته العميقة في مجتمعاتنا القائمة فالدولة العربية الحديثة أيضاً ترى في احتكار

التفسير الديني عنصراً أساسياً من عناصر ترسانتها المعنوية تماماً كما يشكل احتكار ما يسميه الاجتماعيون السياسيون العنف الشرعي عنصراً أساسياً من ترسانتها السياسية والقانونية.

وهذا يفسر، لماذا بقيت نظرية العلمانية هامشية في الفكر والوعي السياسيين العربيين. فبسبب الافتراض الأول الذي تقوم عليه، ومفاده: أن فساد السياسة نابع من مصادرة السلطة الدينية للسلطة السياسية، وهضمها لاختصاصاتها وحريتها، ما كان بإمكان النظرية العلمانية أن تقدم عوناً كبيراً لفهم فساد السياسة العربية. فهي غير قادرة على بناء النموذج التحليلي اللازم، لتفكيك آلية عمل السلطة الأتوقراطية القائمة على مصادرة الدولة للفكرة الدينية، أو على التسييس الرسمي للدين، الذي يجد في تديين السياسة المعارضة التعويض عنه والرد المباشر عليه.

وليست المشاكل الناجمة عن النموذجين، التيوقراطي والأتوقراطي واحدة أو متشابهة. فاستبداد الدين أو السلطة الكنسية بالدولة ينتج الحظر على الاعتقاد، والرقابة على الضمير. الأمر الذي يقود في حالات الانحطاط والأزمة، وبشكل متكرر، إلى التعصب والاضطهاد الديني والمذابح، وذلك سواء أكان الدين الذي يسيطر على الدولة غيبياً (البابوية) أو عقلياً حديثاً (الشيوعية). وهذا هو مصدر نمو الحاجة، خاصة في أوقات الأزمات الشديدة، الروحية أو السياسية، إلى محاكم تفتيش أو

محاسبة على الاعتقاد ومحاكمة للضمير، أو ما يمكن تسميته بالمحنة في التاريخ الوسيط. وهو الذي يفسر أيضاً تحول القومية في العصر الحديث إلى فاشية ونازية أي إلى نظرية عنصرية. ذلك أن قيم التداول العام للسلطة في هذا النموذج لا يمكن أن تقبل بغير التجانس العقائدي الشامل، بقدر ما تنظر إلى التعدد على أنه تشكيك عملي بصدقية الدين وتهديد لفاعلية الإيمان. وقد كاد المجتمع الإسلامي يقع في مثل هذه المشكلة في بعض فترات العصر العباسي، عندما حاولت السلطة السياسية أن تنحو نحو السلطة الدينية التيوقراطية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهو ما أعطى محنة خلق القرآن التي هي من دون شك؛ أكبر ظاهرة امتحان للضمير، أو محاكم تفتيش عرفها التاريخ الإسلامي العربي.

وبالمقابل، تشكل سيطرة الدولة، أو السلطة الزمنية السياسية على الدين وإخضاعه لاستراتيجيتها، أساساً لعلاقة مختلفة بين الدين والدولة. فهي تنتج في الواقع الدولة مقراً لسلطة سياسية سيادية قاهرة. وبقدر ما يفترض نشوء هذه السلطة بالتعريف، امتناع وجود سلطة سيادية منافسة، دينية أم لا، فهو يخلق شروط تحول أي سلطة اجتماعية أخرى قائمة إلى سلطة جزئية، لا مركزية ولا حصرية، وبالتالي يخلق أيضاً شروط ولادة التعددية المذهبية في الدين، ويعمل من دون أن يقصد على خلق الحد الأدنى من حرية الضمير والاعتقاد.

وهكذا يعوض النظام الأتوقراطي الإسلامي غياب التعددية السياسية بتعددية دينية ومذهبية، لكن طائفية الطابع، أي تنفي الفردية، فيبدو وكأن القيم الفكرية التي يتعامل بها نظام السلطة الأتوقراطية، بعكس القيم السياسية الجامدة للسلطة التيوقراطية، قيم التسامح والتوفيق بين الآراء والمذاهب. وهذا هو الأصل في وجود الطوائف، بما هي اعتراف بالتعددية المذهبية وتكريس رسمي لها. وبهذا المعنى فإن تعددية الطوائف، قبل أن تتحول إلى طائفية، أي قبل أن تصبح جدلية سلبية تجعل السياسة تعتمد تعبئة العصبية الجزئية ضد العصبية القومية أو السياسية الشاملة، كانت، بعكس ما يفهم منها اليوم، التعبير عن استقرار الدولة وثقتها بسيطرتها، وفي الوقت نفسه عن نجاحها، في تحييد السلطة الدينية وضمان تابعيتها لها. بل إن التسامح في التعددية المذهبية والدينية هو عنصر أساس في استراتيجية السيطرة والتحييد هذه.

فليست التعددية الدينية هنا منة أو هبة تقدمها السلطة المطلقة للمجتمع، ولكنها شرط إعادة إنتاج السلطة السياسية سلطة فردية واحدة ومطلقة الحرية، أي هي التعويض عن تحول السلطة إلى حكم سياسي زمني مطلق السيادة والصلاحية، يقف في سماء المجتمع، ولا يتصل به. وهذه السلطة الأتوقراطية التي هي الأساس في تأمين سيادة الدولة ووحدة السلطة، هي التي تفرز العسف السياسي أيضاً وجهاً مواكباً حتماً لممارستها. لا بل إن

العدل في هذا النموذج، لا يقوم إلا بقدر تبوء السلطة العليا أو السلطان هذه المكانة التي ترفعه فوق الأرض وكل أرض. ولذلك بقدر ما تميزت أزمة النظام الوسيطي الأوربي، ونهايته، بتفجر الحروب السياسية والإقطاعات والكنيسة تميزت أزمة النظام الوسيطي العربي الإسلامي، ونهايته أيضاً، بانفجار الفتن الطائفية الشعوبية والدينية.

ففي الحالة الأولى كانت الحرب السياسية تعبيراً عن انهيار الكنيسة وفقدانها هيمنتها الكلية، بعد الضربة التي وجهتها إليها ثورة الإصلاح الديني. وفي الحالة الثانية كانت الفتنة ثمرة انهيار الدولة المركزية والسلطة السياسية، وعودة الجماعات إلى توظيف العصبيات المذهبية في الصراع على الوجود والمصالح والمواقع. ذلك أن انهيار قواعد عمل هذه الدولة هو الذي قاد إلى انهيار تقاليد تسامح دينية حية منذ آلاف السنين. ويمكن القول، كما أن التعبير عن أزمة السلطة التيوقراطية وانحطاطها التاريخي، يتجلى في انفجار الحروب الدينية، وتزايد ظواهر المحنة ومحاكم التفتيش، وقد شهدت أوربة الخارجة من القرون الوسطى العديد من الحروب الدينية بالفعل، فإن التمزق والانقسام والانهيار السياسي للدولة هو التجلي الرئيسي لأزمة وانحطاط نظام السلطنة الأتوقراطية ذات المركزية الشديدة وحامية التعددية الدينية والمذهبية.

ومن المخلفات الكبرى للأتوقراطية ما وجدنا عليه مجتمعاتنا من تفسير أحادي الجانب للدين نابع من ترجمته وتحويره بما يستجيب لحاجات تسيير الدولة وتشريع السياسة. وهذا يعني في الواقع دفع الدين إلى تطوير المؤسسات التي تخدم عمل هذه الدولة وتدعيمها على حساب تنمية التجربة الشخصية والإيمان الداخلي. ولم تقبل السلطة الأتوقراطية المصالحة مع التصوف إلا بعد أن تشعبن، فأصبح وسيلة فلكلورية تستخدمها لتعزيز موقفها تجاه أشكال المعارضة الدينية الأخرى. وكان تفسير الدين كمطابقة السلوك مع الفتاوى الفقهية، بداية المسار نحو تخفيف منابع الإيمان وتحويل الدين إلى مواضعة اجتماعية. وقد قاد تدهور النظام العقائدي الديني إلى عودة مظفرة لأخلاقيات العصبية القبلية والأقوامية، التي بقيت السلطة الفردية المطلقة تغذيها من ضمن استراتيجية الحفاظ على الانقسام والتفكك، داخل الجماعة، ومنع نشوء إرادة جماعية أو مجتمعية مستقلة عن الدولة، ومستندة على قيم التضامن والأخوة الدينية. ففي كل حكم فردي أتقراطي، إسلامياً كان أم مسيحياً، علمانياً أم دينياً، ليس هناك استراتيجية أخرى للحكم، إلا هذا التقسيم الدائم للمجتمع والرأي العام بين عصبيات متنافسة ومختصمة فيما بينها. ذلك أن هذا التقسيم هو شرط استمرار هذه السلطة من حيث هي سلطة حرة تماماً، أي تعسفية لا تخضع لقانون، ومتعالية على أي إرادة مجتمعية. وهذا هو المضمون الحقيقي للتعددية غير السياسية في النظم الأتوقراطية.

ويمكن القول: إنه إذا كان الخطر الأول في نظام الحكم التيوقراطي، أي في نموذج سيطرة الدين على الدولة، واستهلاكه للسياسة، أي إلغائها بوصفها نشاطاً اجتماعياً متميزاً، هو فساد الدين نفسه، وتشويهه، وبالمناسبة فساد الهيئة الدينية ذاتها، كما يظهر التاريخ الوسيط للكنيسة الأوربية ذلك، فإن الخطر الرئيسي لنظام السلطة الأوتوقراطية، أو لنموذج سيطرة الدولة والنخبة السياسية على الدين، وإلغاء الاستقلال النسبي للسلطة والفكرة الدينية، يكمن أساساً في فساد الدولة ذاتها. والتاريخ العربي الإسلامي السياسي يدور كله حول الصراع من أجل فرض بعض القيود على سلطة الحاكم، سواء عن طريق الالتفاف على السلطة المركزية بسلطات طرفية وطوائفية، وأصنافية متنوعة، أو بدعوة الدولة إلى الالتزام بالدين، أي بمبدأ ومثال وقيم أولى، تمنع تحولها إلى أداة قهر واغتصاب. وبينما كانت مشكلة الشعوب الأوربية الوسيطية، هي توليد الدولة من الكنيسة وانتزاع شرعية وجودها المستقل منها، وبالتالي تحويلها إلى مصدر للحرية والعقلانية، كانت مشكلة الشعوب العربية والإسلامية في العصر الوسيط ذاته هي تأهيل وتكبيل الدولة بالدين، أي تقييد حرية الحاكم الفرد المطلق، وفرض التراجع على إرادته العسفية لخلق حيز من الكرامة الذاتية، يكون للمجتمع فيه بفضل اللحمة الدينية والتجربة الروحية والصوفية، مكانته المستقلة وحقيقته الإنسانية.

ولا تزال آثار هذه السمات قائمة في الواقع السياسي الراهن للمجتمعات العربية الإسلامية. فالسبب الأول للصراعات السياسية القائمة اليوم في هذه المجتمعات لا يكمن في سيطرة النزعة التيوقراطية، تعبيراً عن النزوع الدائم لنفي السياسة، ولكن في الميل الأكبر والسائد عملياً إلىأو تأليه السياسة إضفاء الطابع المقدس شرطاً لسيطرة الفرد الواحد المطلق والمتماهي ذاتياً وجسدياً مع السلطة.

وبينما تقود التيوقراطية، أو استخدام الدين للدولة؛ وتحويلها إلى أداة في يده، وهو ما تحلله وتسعى إلى مواجهته إشكالية العلمانية، إلى تقزيم السلطة السياسة، وحرمانها من منطقها الخاص، منطق السياسة والتسوية، والمساواة القانونية بين المواطنين، من دون البحث عن درجة الإيمان والمساءلة عن النيات، تقود السلطة الأتوقراطية إلى حرمان المجتمع من حقيقته الإنسانية، وقدرته على التسامي فوق واقعه المادي المباشر والمبعثر، أي تجر إلى التسوية الكاملة بين جميع الأفراد في العبودية أمام السلطان الأوحد، وتخلق الدولة الاستبدادية التي ليس لها دين وقانون وشريعة، سوى إرادة الحاكم الفرد ومزاجه. وهذا هو الذي يفسر سيطرة نموذج الدولة المركزية القوية في المجتمعات الإسلامية الوسيطة، مقابل تفتت الدولة وسيادة العقلية والتشكيلة الإقطاعية في المجتمعات المسيحية الأوربية، في العهد نفسه.

فبينما كانت الشرعية الدينية المتماهية مع الكنيسة بمثابة القيد على المجتمعات المسيحية لفترة طويلة، كانت الدولة الإسلامية قد قبلت تماماً بفكرة الصدور عن القوة المسلحة وبنت لنفسها، عبر فقه التسليم بالأمر الواقع، نظرية سلطة الاستيلاء، وركنت إليها. وقد زاد هذا الوضع تفاقماً منذ أن أخذت السلطة السياسية في العصور الحديثة طابعاً لا دينياً، ونجحت في أن تؤمن لنفسها مرتكزاً تقنياً، لم تكن تعرفه من قبل، عمق من ميل السلطة التقليدي فيها إلى التساهل في تمثل الروح القانونية ومقاومة الميل الكامن نحو التسلط والعسف الشخصي والسياسي.

وبقدر ما نجحت الأتوقراطية في تحويل الإيمان والدين عامة إلى مفهوم للقضاء الشكلي والقانوني الذي تستخدمه الدولة لتثبيت نفسها وإضفاء الشرعية العملية على دورها، وتطبقه، بصرف النظر عن ضمير المؤمن وإيمانه، أي بقدر ما نجحت في استملاكه ووضع اليد عليه، أضعفت التجربة الدينية الجماعية الحية، وفرضت على الحياة الروحية الحقة ألاّ تتحقق إلا في الاعتزال والهرب من الحقيقة الدنيوية. وكما قاد استخدام الدين من قبل الدولة إلى تقوية السلطة الرسمية والمركزية للحاكم، هزَّ الأسس التي يقوم عليها التفكير والتأمل الحر عند الفرد المؤمن، وإرادته الذاتية.

ولذلك يبدو لنا اليوم، من التجربة التاريخية العربية الإسلامية والمسيحية الأوروبية معاً، أن جوهر مشكلة العلاقة بين الدين

والدولة، في كل مكان وكل زمان، هو بلورة قاعدة ثابتة وواضحة لتوزيع السلطات الاجتماعية، بما في ذلك السلطة الدينية. فليس هناك مجتمع منظم يمكن أن يستغني عن طرح هذه المشكلة والإجابة عنها. وتوزيع السلطات هو التعبير عن توزيع المهام والمسؤوليات في تسيير وتكوين النظام الاجتماعي، وهو بالتالي أساس هذا النظام. ومن دونه لا يمكن أن يعيش المجتمع إلا في حالة التخبط والصدام الدائم بين الصلاحيات والسلطات المتعددة. فليست القضية مسألة اختيار بين قيم ومنظومات قيم دينية وغير دينية، وإنما هي مسألة عقلنة الممارسة الاجتماعية. فالمجتمع كل، واحد لا يتجزأ. ولا يمكن الفصل فيه على المستوى العملي، بما هو صيرورة متكاملة، بين الدين والسياسة، والدولة والمجتمع، والأخلاق والاعتقاد. ولكن بقدر ما تجري هذه الصيرورة في إطار من تعدد القوى والسلطات والمصالح والأهداف، لا بد من وضع نظام يسمح بترتيب العلاقة بين هذه السلطات (الصلاحيات)، وتحديد قواعد التعامل فيما بينها، وميادين تدخلها المعينة، وهو الشرط الأول لاستقرار واستقامة النظام المدني.

٥ - جدلية الصراع السياسي

أو: في أصل الحديث الراهن عن نظام سياسي إسلامي

لكن الأمر يختلف اليوم كثيراً عما حصل في الماضي. فلا أعتقد أن هناك من يطالب أو يمكن أن يطالب اليوم باستعادة نموذج السلطة الأتوقراطية الفردية هذا. أو أن يجعل منه ملهماً لنموذج نظام الحكم الحديث، الذي ينشد إقامته في العصر الراهن. ولا أعتقد أيضاً أن موضوع الصراع الحالي الذي يدور من حول تحديد علاقة الإسلام بالسياسة أو الدولة بالدين، يدين في أي عنصر منه لإشكالية الخلاف التقليدية، التي كانت تقسم المذاهب الإسلامية. فقد تلاشت الشروط التاريخية والاجتماعية التي ظهرت فيها النظريات القديمة، وأصبحت الدول أو الإمبراطوريات التي قامت عليها ذكرى من الماضي. ولم يعد هناك من يعتقد أن من الممكن بناء جماعة سياسية حية، وفاعلة وسعيدة، على أساس تمثل أي نموذج من النماذج التي عرفها التاريخ السياسي الإسلامي، أعني نموذج الدولة الأموية والعباسية السنية أو نموذج الدولة الفاطمية الشيعية، أو نموذج الدولة القرمطية، أو نموذج الدول الخارجية التي عرفتها بعض المناطق العربية.

ومن الواضح بالنسبة إليَّ أن الناس لا يتنازعون في هذا السياق

على تعيين حقيقة الإسلام أو على معرفة جوهر رسالته، وإنما يرتبط نزاعهم النظري بالصراع على السلطة الذي تستغرقه مسألتان رئيسيتان متفجرتان، لم يحسم بعد أمرهما في المجتمعات العربية والإسلامية.

فالأولى هي: مسألة تداول السلطة.

والثانية هي: مسألة علاقة الدولة ومؤسساتها بالمجتمع.

فالنظم التي عرفتها المجتمعات العربية والإسلامية بعد خروجها من السيطرة الاستعمارية في القرن العشرين عموماً، طورت آليات أفضت وتفضي إلى تأبيد النخبة الحاكمة، وضمان احتكارها الدائم للسلطة، مما دفع ويدفع إلى استشراء الفساد، ويمنع من أي فرصة إصلاح أو محاسبة. وفي مواجهة هذه النخبة الحاكمة التي تعتمد في بناء مشروعية حكمها وسيطرتها السياسية على رأسمال رمزي ذي سمة علمانية، أعني رأسمال الشرعية القومية أو الاشتراكية الاجتماعية، أو التقدم والحداثة، لا تجد النخب المعارضة التي تتضرر من استمرار النظام، وتحمل عواقب فساده المتسارع إلا الدين بوصفه مصدراً مقابلاً لشرعية فرض التداول على السلطة، وإزاحة النخبة الحاكمة عن موقعها. ومن هنا تشكل صياغة المذهب الإسلاموي الذي يربط النظام السياسي بالدين الأساس لبناء مصدر شرعية جديد، يبرر تداول السلطة وتغيير النخبة الحاكمة التي تظهر بمنظاره نخبة كافرة وليست شرعية.

وبالمثل، بقدر ما يزداد فساد النخب وتحللها من التزاماتها الوطنية والاجتماعية يزداد الشعور بالقطيعة بين الدولة والمجتمع، وبالغربة في الحياة الوطنية. وتظهر الفكرة الإسلامية التي تربط السلطة بالدين وكأنها الوسيلة الطبيعية والبسيطة أيضاً لمصالحة السياسة عامة مع المجتمع وعودة الدولة إلى أصولها وجذورها المحلية، بعد أن اغتربت وانخلعت عن المجتمع والتربة الوطنية، وذلك بقدر ما يظهر الدين وكأنه مصدر الحميمية ورمز إجماع وولاء جماعي لا شك فيهما.

إن التفسيرات المتباينة لتراث الإسلام التي ترى أن هناك ارتباطاً لا ينفصم بين الديني والزمني، أو تلك التي تريد الفصل بينهما ليست هي نفسها ذات هدف ديني كلامي بقدر ما ترمي إلى رسم التعارض بين النخبتين، وتعميق الفروقات التي تفصل بينهما. فمن جهة تقدم الدولة العربية الحديثة منذ بداية تأسيسها نموذجاً ناجحاً لتجاوز هذه المشكلة وإقامة تسوية لا تزال مقبولة منذ أكثر من قرن بين الديني والزمني. ومن جهة ثانية لا نجد في الواقع أن هناك ارتباطاً كبيراً في ذهن التيارات المختلفة بين الموقف السياسي المعارض والموقف من التفسير الديني. فمن الذين يقولون بأن الإسلام دين شامل، لا يقبل الفصل بين الزمني السياسي والديني الإلهي جمهور إسلاموي وإسلامي عادي غير منتمٍ لأحزاب. ومنهم أيضاً علمانيون متطرفون، بل وغير مسلمين

معادين للإسلام يستخدمون فكرة العلاقة التي لا تنفصم بين الزمني والروحي في الإسلام، للتأكيد على أن الإسلام غير قابل للإصلاح، ولاستيعاب الحداثة التي لا يمكن أن تكون في نظرهم إلا علمانية زمنية، وأن المسلمين مدانون لذلك بالتخلف والانحطاط، والبقاء في أدنى سلم الحضارة البشرية.

ومن الذين يقولون بالمذهب الثاني المخالف مثقفون علمانيون، وأحياناً إسلاميون مصلحون، يريدون انتزاع ورقة الدين من الاستخدام السياسي الرخيص، من قبل الحكام للتغطية على الاستبداد والفساد، كما كان الحال عند المصلحين الأوائل وفي مقدمهم الشيخ محمد عبده. ويتبع هؤلاء في الممارسة عامة المسلمين من الذين يعيشون الدين بمثابة إقامة الشعائر الأساسية من صلاة وصوم، وزكاة وحج، ومعاملات أخلاقية.

فالواقع أن مذهب التمييز المتزايد بين ميدان عمل العقل وميدان عمل الدين، مما يشكل السمة الجوهرية للعلمانية لم ينشأ رداً على الحركة الإسلامية، ولكنه نشأ منذ بداية القرن العشرين رداً على السلطة المطلقة الفردية التي كانت تستخدم الدين لإضفاء الشرعية على استمرارها، وقطع الطريق أمام التطور الحديث للمجتمع، أي منع الناس من التفكير في التحول من رعايا إلى مواطنين أحرار لهم حقوق وعليهم واجبات. إنما ليس هناك شك في أن صعود الحركة الإسلامية السياسية، والمذهب الإدماجي الذي تبنته، قد دفع إلى

ولادة تيار علماني متطرف، يرى الحل في التخلص من الدين، أو ما سمي بتجفيف ينابيع الحركة الإسلامية، وذلك لحرمان النخب المعارضة من المورد المعنوي الرمزي الأساسي الذي تستطيع أن تعتمد عليه لتعبئة قوة قادرة على مواجهتها، وإجبارها على التعامل، بجزء من مواردها الزمنية، أو من دون أي مورد معنوي خاص بها.

هكذا يظهر بوضوح أن النزاع النظري الراهن حول تحديد مفهوم النظام السياسي في الإسلام يخفي في الواقع صراعاً، لا علاقة له بالدين ومفاهيمه، هو الصراع السياسي المتفجر بين نخبتين اجتماعيتين، تتخذ الأولى من رصيد الحداثة والفكر الحديث الذي أصبح له في المجتمعات الإسلامية موقعاً مسيطراً بعد قرنين من دخوله، بينما تتعلق النخبة الثانية في سعيها لإزاحة النخبة الأولى عن مواقعها المسيطرة برصيد الإسلام، الذي يشكل إلى جانب الحداثة وقبلها المصدر الرئيسي للإرث الرمزي الذي اعتمد عليه إنشاء الدول في الماضي، كما أسس مشروعية وجود المجتمعات وبقائها التاريخي . وقد تبلور من حول هذين الرصيدين الضروريين لإضفاء مشروعية سياسية على أي سلطة عامة قائمة أو يمكن أن تقوم، مذهبين في الدولة والحكم السياسي، ليس المضمون هو الذي يفرق بينهما بقدر ما هو طريقة التوضيب الذي يتخذ قيمته من قدرته على الترويج والإشهار والتسويق.

لكن، في العمق، ليس للإسلاميين أو غيرهم مهرب من التفكير في النظام السياسي اليوم انطلاقاً من مفاهيم العصر، وإن لم يفعلوا ذلك تحولوا، كما هو حاصل عند طالبان أفغانستان، إلى أناس خارجين على العصر، يعيشون في عالم غير عالم مجتمعاتهم، ويعملون على تخريب بنياتها وتدميرها، أكثر مما ينجحون في إقامة نظام سياسي أو اجتماعي خاص ومستقل، وبالأحرى إسلامي. وعندما نشأت السلطة الإسلامية في إيران، وكان وراءها بالفعل منظومة رجال الدين، لم تجد بداً من اعتماد مفهوم الجمهورية الحديث وأن تقر بوجود مجلس نيابي منتخب من قبل الشعب، كما تقر مبدأ التعددية الحزبية السياسية. وكل ما أضافته على النظام النيابي الحديث المعروف الذي تبنته بالكامل، هو مجلس الوصاية الديني على الجمهورية. وهو الهيئة التي يراد لها أن تشرف على مطابقة سياسات البلاد مع مقتضيات الشريعة الدينية. والنتيجة لم تكن دولة تقليدية، ولا نظاماً مختلفاً عن النظم السائدة اليوم في العالم، ولكن نظاماً جمهورياً مكبلاً بمجلس وصاية ديني، وضع خصيصاً من أجل ضمان استمرار سيطرة النخبة الجديدة العلمائية على الوضع، وإضفاء الشرعية التاريخية على السلطة الجديدة.

فالنظام السياسي القائم اليوم في إيران هو نظام برلماني حديث، مثله مثل النظم البرلمانية الجمهورية الديمقراطية الموجودة في أكثر

من مكان، لكن مع سيطرة رجال الدين على قمة الهرم والقرار السياسيين، أي هو نظام ديمقراطي حديث معاق من قبل وصاية دينية، تلقى أكثر فأكثر معارضة عنيفة من قبل الشعب الإيراني بجميع طبقاته، وهو ما عبر عنه الانتصار الانتخابي الكاسح للرئيس خاتمي في ولايته الثانية (حزيران/ يونيو/ ٢٠٠١م). والقضاء على هذه الوصاية غير المقبولة وغير المبررة هو اليوم محور الصراع بين المحافظين والإصلاحيين الذين يريدون تحرير سلطة الدولة الجمهورية، وتأكيد مبدأ سيادة الشعب بمضمونه الكامل.

وأنا أعتقد أنه بموازاة تطور الممارسة والتقاليد الديمقراطية، وهو ما سيفرض نفسه حتماً في السنوات القادمة على النخب العربية، سوف تزول الحاجة إلى هذا التقاسم الفصامي لمصدري الشرعية الممكنين في الاجتماع السياسي العربي، ويزداد الميل نحو المصالحة بينهما، وتوحيدهما، لتأسيس أي سلطة ثابتة مستقرة ومقبولة من الجمهور. وهذا ما توحي به وتعمل عليه منذ الآن التيارات الإسلامية التي تتبنى الديموقراطية، وتعيد تفسيرها بوصفها آلية من آليات الحكم، لا تفرض بالضرورة تخلي المجتمعات عن ثقافاتها وتقاليدها وقيمها الثقافية والدينية. وهو ما تسعى إليه كذلك بعض التيارات العقلانية التي لا ترى في العلمانية ديناً جديداً بديلاً عن دين المجتمعات ولكن آلية سياسية لتمييز حدود المسؤوليات العمومية، مسؤوليات رجل الدين ورجل السياسة وبالتالي تسهيل

المحاسبة الشعبية لأصحاب هذه المسؤولية، بحيث لا يستطيع رجل السياسة والدولة الذي أخطأ في اختياراته السياسية؛ أن يلقي المسؤولية في النتائج السلبية لسياساته على المشيئة الإلهية أو الثقافة الاجتماعية، وبحيث لا يستطيع رجل الدين أيضاً أن يخفي إخفاق تربيته الأخلاقية للأجيال الجديدة وتقاعسه عن الاشتغال بالدين وتقريبه من العصر، وراء ادعاءات سياسية، من دون أن يمنع ذلك أياً من رجال الدولة والدين من انتقاد واحدهما الآخر.

وسوف يتضح بسرعة خلال السنوات القادمة أن الاستمرار في طرح قضية بناء النظام السياسي بمفاهيم ومعايير الدين لن يساعد على تقدم حلها، وأن طرحها في مثل هذا الإطار، حتى لو أن الأقدمين من مفكرين ومجتهدين وسلاطين فعلوا ذلك في وقتهم، لا يشكل بأي معيار عنصراً جديداً، يضيف شيئاً إلى المناقشة التي قطعت في هذا الموضوع شوطاً كبيراً في السنين القليلة الماضية.

وبالرغم من كل مظاهر الاستبداد بالرأي وتعثر التحولات السياسية الإيجابية في الواقع العربي، فليس هناك شك، في أن الديمقراطية قد ربحت المعركة فكرياً حتى داخل التيارات الإسلامية ذاتها، وانتقل موضوع النقاش من تأكيد مشروعيتها إلى تعميق فهمها، وفهم شروط تحققها في الواقع، بما يحقق مطلب تأمين الحريات المدنية والسياسية، ويزيل خطر الانزلاق نحو علمانية

معادية للدين، بدل أن تكون منظمة للصلاحيات والسلطات بين مختصي الإدارات والمسؤوليات العمومية.

ولا أعتقد أن الخلاف سوف يستمر طويلاً في الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها بناء أو إعادة بناء النظام السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية. فأنا أشك أن هناك خلاف كبير على الإجابة الممكنة على الأسئلة المتعلقة بقواعد عمل أي نظام سياسي قادم، مأمول من قبل جميع العرب.

فهل يمكن بالفعل أن يكون هناك من يطالب بأن نختار الحاكم (الحاكمين والمسؤولين السياسيين) من بين نخبة دينية، أو أرستقراطية، أو قومية محددة، أو عشائرية، أو عائلية، بدل أن نقر بأن لجميع المواطنين الحق، لدى تحقق شروط السلامة العقلية والبدنية، في ترشيح أنفسهم لمناصب المسؤولية وممارسة السلطات العمومية؟ وهل هناك من لا يزال يعتقد بين المسلمين وغير المسلمين أن من الأصلح أن نختار هؤلاء المسؤولين السياسيين عن طريق البيعة، أو الوصية، أو التعيين المسبق، أو عن طريق القوة الاستيلائية، بدل أن ننتخبهم بالاقتراع العام؟ وهل هناك بعد من يمكن أن يدافع باسم الإسلام أو العقل، أو القلب، بأن تترك مسألة ممارسة السلطة السياسية لمزاج الحاكم الفرد وهوى المسؤولين، بدل أن تخضع لقواعد ثابتة ومعلومة ومتفق عليها من قبل الجميع، أي أن تكون ذات طبيعة مؤسسية وقانونية؟ وهل

هناك من يعتقد أن البشر غير مؤهلين لبناء منظومة قانونية، وعليهم أن يأخذوها عن أولياء الأمر السياسيين والدينيين المختصين بفهم وقراءة الكتب المقدسة، بدل أن يطالب بحق الجميع في مناقشة القوانين التي تسنها السلطة من رؤساء ووزراء، أي بخضوع القوانين المطبقة في المجتمع لقبول جميع المواطنين واختيارهم، وأن تتم بلورتها وصياغتها عبر مجلس يمثل الشعب بمختلف تياراته ويحقق إجماعه؟

وهل هناك من لا يزال يطالب بأن تظل أمور السياسة حكراً على النخبة الحاكمة من أصحاب الحل والعقد، بدل أن تكون مجالاً للمسؤولية العمومية التي تعني أن من واجب جميع المواطنين المساهمة فيها على أي مستوى من مستويات المسؤولية التي يحتلونها؟ وهل لا يزال من المشروع أن نقبل بالخضوع لسلطة، لا تهدف إلا إلى حفظ الأمن العام، وتحقيق السلام الأهلي، والاستقرار وبأي ثمن كان، أم أن من المشروع أن ينتظر المجتمع من السلطة السياسية، ومن السياسة، أن تسعى إلى تحقيق أهداف تنحو نحو الارتقاء بالمجتمع نحو غايات وقيم أخلاقية إنسانية؟ وبمعنى آخر هل الحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعية، وتربية الإنسان وتعليمه، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، قيم إنسانية تلزم السلطة السياسية وتفرض عليها إخضاع سلوكها وممارستها تجاه المواطنين وتجاه أصحابها أنفسهم وتجاه موارد الدولة لضوابط

أخلاقية وسياسية، أم أن السلطة ينبغي أن تعبر عن أوتجسد انتصار فئة اجتماعية متفوقة واستسلام أو طاعة أغلبية ليس لهـا إلا الإذعان والقبول بالأمر الواقع وبما يفرضه عليها أسيادها؟

أخشى ألا تكون ثمرة النزاع الراهن والمستمر بين نخبتين تمتشق كل منهما سلاحاً رمزياً مختلفاً من حيث المظهر فقط عن الآخر من أجل السيطرة على الدولة، التغطية على التحدي الحقيقي المطروح على المجتمعات العربية، وهو تحدي بناء نظام سياسي مستقر وناجع بالفعل. وفي هذه الحالة لن تكون النتيجة إلا خسارة الدولة ذاتها. فمن دون الرد بصورة فعالة وإيجابية على هذا التحدي، وما يستدعيه ذلك من إنضاج مناقشة جدية وعميقة، حول هذه الأسئلة المطروحة، وبلورة إجابات نظرية وعملية معاً عليها لن تكون السلطة التي تقيمها أي من هاتين النخبتين مختلفة كثيراً عن الأخرى، ذلك لأنه لن تكون هناك أصلاً إمكانية لبلورة سياسة بالمعنى الإيجابي للكلمة.

٦ - على طريق بناء المستقبل

هل يمكن نشوء ديمقراطية إسلامية؟

لا يمكن الحديث إذن عن النظام السياسي في الإسلام من دون الإشارة إلى الحركة الإسلامية الحديثة التي كانت وراء طرح الموضوع ولا تزال. وسواء أكانت أطروحة وجود نظرية لنظام

سياسي للحكم في الإسلام صحيحة أم لا، فإن الحركة السياسية الإسلامية حقيقة واقعة لا يمكن إنكارها. وهي تطالب بتطبيق نموذج تعتقد أنه يمثل مطالب الحكم في الإسلام. وليس مطلوباً منا أن نحكم على الحركة الإسلامية، ونقرر مشروعية وجودها من عدمه، وإنما المطلوب منا هو أن نعمل على مساعدة هذه الحركة التي تشكل وسوف تشكل لفترة طويلة مكوناً أساسياً من مكونات الساحة السياسية، في المجتمعات العربية على الانخراط في المناقشة النظرية، حول مسائل السياسة العربية والإسلامية بصورة جدية، وأن تقبل بتعريض أطروحاتها للنقد والمحاكمة العقلية، لا أن تفرضها كأوامر وواجبات دينية. وفي هذه الحالة ليس هناك ما يمنع في نظري من الأمل بنشوء حركة إسلامية ديمقراطية بالمعنى العميق للكلمة، تعكس هموم قطاع كبير من الرأي العام العربي الحريص على القيم الدينية، والمتمسك بها، وتعمل مع الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى على أسس ديمقراطية في التوصل إلى الحلول المطلوبة، لإقامة نظام مجتمعي يضمن المساواة والعدالة، والحريات الفردية لجميع المواطنين.

ومن الممكن على ضوء المعطيات التي ذكرتها أن نعيد بطريقة مختلفة طرح السؤال الذي يطرحه على أنفسهم أصحاب الفكرة الإسلامية الذين يرفعون شعار الدولة الإسلامية، وينظرون إليها بوصفها نمطاً من الدولة، وحاملاً لنظم سياسية وأخلاقية

واقتصادية واجتماعية مختلفة ومتميزة من كل ما عرفته البشرية في هذا المجال. فبمقدور الإسلاميين الذين يقبلون بهذه المعطيات أن يردوا علينا، وهم على حق في ذلك: إذا لم تكن هناك نظرية جاهزة أو واضحة للسياسة، والنظم السياسية في القرآن، هل يعني هذا أنه ليس من الممكن استنباط نظرية سياسية من القرآن ومن تراث الإسلام؟ وهو سؤال شرعي ومشروع معاً.

والجواب طبعاً، أن ذلك ممكن تماماً، لكن على شرط أن نقبل بأن ما ننتجه من هذا الاستنباط ليس نظرية دينية إسلامية، ولا يعبر الأخذ بها عن موقف ديني، وإنما يعتبر اجتهاداً عقلياً، نقوم به نحن أنفسنا على ضوء معطيات عصرنا وهواجسنا ومصالحنا السياسية والاجتماعية، تماماً كما حصل عندما صاغ المجتهدون المسلمون في القرون الوسطى نظرياتهم في النظام السياسي، مع العلم أنهم بعكس ما يحصل اليوم لم يضفوا على نظرياتهم هذه طابع القداسة الدينية. فكما أن النظرية الأتوقراطية التي اشتغل عليها المجتهدون الأوائل لم تكن ضرورة دينية، ولا مستمدة من وحي القرآن وتعاليمه، بل لم تكن في نظري صناعة إسلامية خاصة، فإن النظريات الجديدة المستنبطة أو التي يمكن أن تستنبط من نصوص الإسلام حول نظام الحكم والدولة ليست، ولا ينبغي أن ينظر إليها بوصفها تجسيداً لكل هذه التعاليم.

فما نظن أنه من متطلبات الإسلام في هذا العصر أو ذاك هو ما

يفهمه أهل زمان كل عصر ومترجميه ومؤوليه من الإسلام، أو ما يختارونه من القيم والمبادئ ليكون جوهر رسالة الإسلام.

وكما فهم المسلمون الوسيطون المتطلبات السياسية في الإسلام على ضوء معطيات عصرهم السياسية، وسيطرة نموذج الإمبراطورية، أو السلطنة المترددة حسب البلاد بين البابوية القيصرية وبين الملكية الدهرية، ننزع نحن اليوم في ضوء معطيات عصرنا الذي تسيطر عليه في المجال السياسي فكرة الجمهورية، أي الدولة التي تستمد سلطتها من الجمهور، وترجع في كل ما يطرأ عليها أو يواجهها من مشاكل وتحولات له، إلى تقريب الفكر الإسلامي السياسي من النموذج الحديث، ونعيد تفسير آيات القرآن وأحكامه التي تبدو لنا مرتبطة بهذه المسألة، بما يمكننا من توطين المفهوم الجديد في ثقافتنا ومجتمعاتنا. وهو ما فعله الجمهوريون الإسلاميون الإيرانيون، مع الاحتفاظ بوصاية الإمام وسيلة لضمان نفوذ النخبة الدينية في الدولة والنظام الجديد.

والسؤال الذي يطرح عندئذ هو: هل تنسجم التعاليم الدينية الإسلامية مع فكرة النظام الديمقراطي ونموذجه أو أن هناك في مضمون هذه الفكرة ما يهدد الإسلام أو يسيء إلى مبدأ من مبادئه أو ركن من أركانه؟

والجواب هو أنه لا يوجد في الديمقراطية ما يجعلها مهددة

للإسلام أكثر مما وجد من قبل في الأتوقراطية والحكم الفردي السلطاني المطلق. بالتأكيد هناك من يقول بأن الحكم السلطاني القديم كان يضمن على الأقل، بسبب السلطة الاستثنائية التي يتمتع بها الحاكم، أن تصان حقوق المسلمين سواء ما تعلق منها بتطبيق الشريعة، أو ما ارتبط بالدفاع عن الدين، في حين أن الديمقراطية بما تنص عليه من حريات عقائدية وسياسية يمكن أن تتيح لأي فرد أن يعتدي على حرمات الدين من دون عقاب.

والواقع أن احتمال تجاوز الأفراد للأحكام الدينية وارد بشكل جدي في الديمقراطية، وغيرها على حد سواء، وإنما تشجع الحرية التي يبيحها النظام الديمقراطي بشكل أكبر على الجهر بذلك أو على إظهاره. لكن إذا كان خطر نظام الحرية الفكرية والسياسية يزيد من احتمالات تجرؤ الأفراد على إجهارهم تجاوزهم للأوامر الدينية، فإن خطر نظام الاستبداد الأتوقراطي كان أكبر من ذلك بكثير، أي تجاوز السلطان المستبد والمتعسف، هو نفسه، لجميع حدود الدين، واستباحته حرمات المسلمين وحقوقهم، في معظم التاريخ السياسي للمسلمين، ونمو مواقف النفاق والتظاهر لدى العامة على حساب الإيمان الصحيح. ومع ذلك فقد قبل المسلمون هذا النظام، وتعايشوا معه، وتحملوا أخطاءه، وخروجه السافر أحياناً على الشريعة والدين، ولم يمنعهم ذلك من الاحتفاظ بدينهم والتمسك به.

ولا ينبغي أن نعتقد أن من المستحيل، أو حتى من الصعب بناء تيار فكري ديمقراطي في الإسلام أو بلورة تبرير عقلي للديمقراطية الإسلامية. إن التوجه نحو الحلول العقلانية داخل التيارات الإسلامية ذاتها سوف يزداد ويتعمق، بقدر ما سوف تظهر الحلول العنيفة والانقلابية والقهرية إخفاقها، سواء في تمكين الإسلاميين من الوصول إلى السلطة، أو في بناء سلطة ناجعة ومستقرة. وفي هذه الحالة سوف لن يكون من الصعب البناء على هذا التوجه السياسي من أجل بلورة فكرة إسلامية ديمقراطية، أو النظر إلى تراث الإسلام من منظور الحاجة إلى تعميق قيم الديمقراطية وروحها.

ولن تكون المهمة مستحيلة أو صعبة عندئذ. ذلك أن النصوص الإسلامية، مثلها مثل نصوص جميع الاعتقادات الكبرى، يمكن أن تحتمل تفسيرات متعددة ما دام الأمر يتعلق بقيم معنوية وتوجيهات عامة. فمن الممكن ألا نرى في الإسلام إلا التفسيرات التي تركز على مبدأ الشورى والعدل، والمساواة بين الناس، وترفض الظلم والطغيان، والقيصرية والبابوية، كما يمكن لنا أن نركز إذا أردنا ذلك على تلك التي تشدد على ضرورة إطاعة أولي الأمر، والتسليم بالأمر الواقع، وقبول أن يكون الناس درجات أمام القانون. فالمسألة ستكون مسألة اختيار، وسوف ينزع القسم الأكبر من الرأي العام الإسلامي الذي أنضجته

المعارك السياسية إلى تسويد الخيار الأول، اعني الأخذ بالتفسير الأقرب إلى مبادئ الديمقراطية. وليس هناك أي مانع عقلي أو سياسي أو ديني من أن يقوم المسلمون باكتشاف أو تصنيع أصول إسلامية للديمقراطية العربية المأمولة. ولا يمكن لمثل هذا العمل إلا أن يشكل رصيداً إضافياً للنظام الديمقراطي وتوسيعاً لدائرة الإجماع من حوله.

هناك بالمقابل من بين الذين يشكون في الدين وقدرته على المساهمة في بناء النظم السياسية والفكرية الحديثة من سيتساءل: كيف يمكن للإسلام أن يكون مصدراً للتشريع لفكر ديمقراطي جديد في الوقت الذي ارتبط اسمه في العصر الوسيط بتكوين الفكر والنظام السياسي الأتوقراطي، ولا يزال المسلمون يتمسكون بمفهوم تيوقراطي للسياسة والمجتمع؟ والجواب أن الذي يشكل الفكر السياسي في الحالتين ليس الدين من حيث هو كذلك، ولكن الناس الذين يفهمون الدين أو يعيدون فهمه على ضوء ثقافتهم وثقافة عصرهم. فالذي أوحى بالنظريات الأتوقراطية الإسلامية الوسيطة ليس القرآن، ولكن نوعية الثقافة والقيم التي كانت تسود بمجتمعات المسلمين وغيرهم. وهي ثقافة وقيم لصيقة بحضارة العصر الذي عاشوا فيه، تماماً كما أن الذي يوحي لنا بالنظريات الديمقراطية ويدفعنا إلى الكشف داخل النص القرآني نفسه عن الإشارات والآيات التي تشجع عليها هي ثقافة عصرنا،

والقيم التي تسود مجتمعاتنا اليوم، والتي تحدد طريقة فهمنا وتأويلنا للدين ذاته. فلن تكون ديمقراطيتنا من صنع السلف ولا الصحابة ولا النصوص أو بسببها. ولكن من صنع عقولنا وممارستنا نحن، وقدرتنا على حل الصعوبات، وتجاوز العقبات التي تحول دون التقدم نحو حياة أخلاقية وسياسية سليمة وصالحة.

بعكس الكثير من الباحثين الذين يعتقدون أن الديمقراطية ينبغي أن تكتفي بمصدر الشرعية الشعبية وتنأى بنفسها عن أي علاقة مع الدين، لا أرى إذن في محاولات دمقرطة الفكر السياسي الإسلامي بأساً.

بل، بالعكس، أعتقد أن هذا العمل يمكن أن يمنح المساعي القائمة لتعزيز فرص التحول الديمقراطي في البلاد العربية مشروعية إضافية تساهم في تدعيمها.

وأعتقد أننا هنا أمام جهود إيجابية وضرورية لتحويل مبدأ الديمقراطية إلى نقطة إجماع سياسي، بدل أن تكون موضوع اختلاف وتنازع. وليس هناك أي خطر على الديمقراطية من انكباب بعض المجتهدين على إنتاج نظريات في الحكم الديمقراطي الحديث انطلاقاً من تعاليم الإسلام، تماماً كما فعل أسلافهم في القرون الوسطى في تنظيرهم للحكم التيوقراطي أو الأتوقراطي انطلاقاً من التراث الإسلامي الديني والدنيوي واعتماداً عليه. فلا

يمنع واقع اعتماد أي نظرية في بنائها على البحث والتركيب العقليين، من أن يستفيد المفكرون من الموارد والعناصر الفكرية والأخلاقية المتعددة والمتباينة التي تقع في حوزتهم لتحقيق هذا البناء.

بيد أنه من الضروري؛ أن نعرف أيضاً أن النظم جميعاً، سواء أكانت ديمقراطية أم أتوقراطية أم أليغارشية، ليست ثمرة مباشرة لنظرية، تماماً كما أن النظرية ليست انبثاقاً حتمياً وتلقائياً من النص. إن النظم بما هي ممارسات حية وعملية لا تنشأ إلا نتيجة ظروف وتحولات وتراكمات تاريخية مادية ومعنوية، هي التي تفرض في النهاية منحى التغيير النظري والعملي. ونشوؤها وتطورها وضمورها كل ذلك مرتبط بالديناميكيات الحضارية وتبدل أشكال الحياة المدنية. ولو دققنا النظر لوجدنا أن نظم الاستبداد المسماة شرقية، التي يندمج فيها مفهوم الملك بمفهوم الإله أو الرب، قد ارتبطت بنمط من الحضارات الزراعية العبودية. بينما سيطرت الأتوقراطية في عصر سادت فيه الحضارة التجارية الكلاسيكية. وإجهاض حركة تكوين الدولة المركزية الاستبدادية الأولى هو الذي يفسر استمرار تخلف الثورة الزراعية في أوربة، واستمرار أزمتها السياسية حية إلى فترة متقدمة، ومن ثم سيطرة النمط الإقطاعي على التنظيم المجتمعي. ومن هذا النظام الإقطاعي سوف تبرز من جديد الملكية الإقطاعية التي تنظر للملك

كإقطاعي أول بين متساوين، ثم الملكية المطلقة مع نمو الحضارة الميركنتيلية، وفيما بعد الملكية الدستورية التي ستعد، تحت تأثير تطور الثورة الصناعية والرأسمالية لنشوء الدولة الديمقراطية. ومن الواضح أن ما يميز التطور السياسي للمجتمعات البشرية خلال القرنين الماضيين هو النزوع المستمر نحو إحلال نظم ذات طبيعة دستورية وديمقراطية محل النظم القديمة الأتوقراطية أو التيوقراطية. وهذا ما اكتشفه (إليكسي دو توكفيل) منذ القرن التاسع عشر، عندما زار الولايات المتحدة وعبر عنه في كتابه الشهير: (عن الديمقراطية في أمريكا).

وفي اعتقادي أن السبب الرئيسي في تعثر نشوء نظم سياسية ديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، وبالتالي استمرار التخبط والعنف والصراع في هذا المجال، هو إجهاض الثورة الصناعية فيها، ومحركها التراكم الرأسمالي أو الرأسمالية. وليس لهذا التعثر وذاك التخبط، أي علاقة بطبيعة التراث الفكري الديني أو العقلي في الحضارة الإسلامية. إن الأمر يتعلق بقوانين عمل الديناميكيات الجيوتاريخية، السياسية والاقتصادية.

ومع ذلك فليس هناك مهرب من السير نحو النظم الديمقراطية وتبني قيمها وآلياتها وبناء المؤسسات المرتبطة بها. بل إن السيطرة على هذه التقنية السياسية التي تحرر المجتمع من الخوف والإمّعيّة والإذلال والطاعة العمياء، هي شرط استعادة المبادرة التاريخية على

المستوى الاقتصادي والعلمي، وبالتالي التغلب على العوائق التي تحول دون تصفية مخلفات إخفاق الثورة الصناعية، واستيعاب مكتسباتها، والدخول في الثورة التقنية والعلمية. ولن تتأخر الحركات السياسية الإسلامية التي بقيت في العقود القليلة الماضية حريصة على تأكيد خصوصية النظم السياسية الإسلامية، أو في الإسلام، وكذلك على تأكيد طابعها الديني المباشر أو غير المباشر، حتى تدخل في هذه الحركة العامة الدافعة في اتجاه توطين النموذج الديمقراطي للنظم السياسية. وسوف تبدو المجتمعات المتمسكة بالنظم القديمة أكثر فأكثر، في نظر الآخرين لا محالة، لكن قبل ذلك في نظر أبنائها أنفسهم، كما لو أنها مجتمعات فاشلة ومخفقة ومعاقة، أي لم تنجح في الارتفاع إلى مستوى معايير الحياة المدنية الحقة، ولا إلى الاندماج في حضارة عصرها. مما يعني أن السير نحو دمقرطة النظم السياسية التي تعني أيضاً الاعتراف بجدارة الجمهور وحقوقه وقدرته على المشاركة، وبالتالي تحويله من رعايا تابعين إلى مواطنين أحرار فاعلين ومسؤولين عن أفعالهم ومصيرهم، هو اتجاه تاريخي عميق وحتمي لا يمكن الوقوف أمامه، وإذا نجحت إعاقته فلن يكون مصير المجتمع إلا فقدان الثقة بنفسه ونظمه ومشروعية وجوده، مجتمعاً سياسياً، ومن ثم إلا الانحلال والتلاشي.

لكن كما رفضنا اعتبار النظم الأتوقراطية تجسيداً لإرادة دينية

أو إلهية، أو تطابقاً معها، ينبغي أن نرفض بالقدر نفسه إضفاء الطابع الديني على الديمقراطية التي ننظّر لها، حتى لو أبحنا لأنفسنا إيجاد مرتكزات لها في القيم الدينية. فليس هناك نظام سياسي مقدس، وتقديسه أو ربطه بالتعاليم الدينية يدفع لا محالة إلى تجميد الحياة السياسية، ويصادر على مستقبل التحولات الجارية باستمرار في حضن المجتمعات البشرية. فهي نظم تاريخية متبدلة ومتغيرة بسرعة. ومنذ الآن أصبح الحديث عن تفكك النظم الديمقراطية وأزمتها موضوعاً أساسياً من موضوعات التفكير السياسي في الدول الصناعية.

ونحن لا نعرف بالضبط، ما الأشكال التي تتخذها النظم السياسية الجديدة التي ستنشأ عن تصاعد وتيرة الثورة التقنية العلمية، وما يتبعها من تحييد للدول المركزية لصالح فضاء العولمة الجديد الذي تتحكم به حتى الآن على الأقل الشركات المتعدية الجنسية، والمؤسسات والقوات ذات الأبعاد العالمية؟ وهذا هو اليوم، أكثر من الديمقراطية، الموضوع الرئيسي للنقاش المتعلق بمستقبل النظم السياسية في العالم المتقدم، أعني كيف يمكن تجاوز الديمقراطية بوصفها نظاماً للتنظيم والضبط السياسي الوطني، والاحتفاظ بمكتسباتها الاجتماعية والسياسية والفكرية في الوقت نفسه، أي بالحريات الفردية والتعددية السياسية، والقيم المساواتية والعدالية. كل هذا ليس من الأمور المحسومة، وليس هناك أي

ضمانة في ألا تسير دوامة العولمة الراهنة بالمجتمعات السياسية نحو أنظمة شمولية عالمية الطابع من وراء الإبقاء على الديمقراطيات الوطنية، التي ستتحول إلى نظم مفتقرة للسيادة والسيطرة، شكلية ورمزية، لا وظيفة لها إلا التغطية على احتكار السلطة وتركيزها في أيدي نخب برقراطية دولية، أو جماعات المصالح الاقتصادية والمالية، وأجهزة الإعلام العالمية، وستر عورتها.

وبالمثل، إذا كان من المفيد لترسيخ حركة التحولات الديمقراطية في مجتمعاتنا إعادة تأسيس هذه الديمقراطية على أسس نظرية مستمدة من تراثنا، إلا أنه لا ينبغي علينا الخلط بينها وبين هذا التراث، أي لا ينبغي الإيحاء بأن هناك ديمقراطية إسلامية مختلفة عن الديمقراطية عموماً، أو أن نظام الحكم الديمقراطي في المجتمعات الإسلامية يخرج عن التعريف الإنساني الحديث للديمقراطية. فالإيمان لا يفضي إلى بناء السياسة المدنية ضرورة، وليست السياسة من موضوعات الإيمان. وبالرغم من إيماننا بأن تراثنا الديني والدنيوي ينطوي على عناصر كثيرة تدفعنا إلى التمسك بالحرية والمساواة والعدالة لجميع الأفراد، فإن نظام الحكم الديمقراطي الذي ننشده، ليس ولن يكون من متطلبات الإيمان ولا ينبغي أن يختلف في قيمه الأساسية عندنا عما هو عليه في العالم أجمع.

باختصار، ليس المطلوب منا البرهنة على أن هناك ديمقراطية في

الإسلام، أو أن الإسلام ديمقراطي بالهوية، وهو حديث يعكس مشاغل دفاعية وتمجيدية واضحة، ولكن المطلوب تبني برنامج ديمقراطي حقيقي مؤسس جزئياً أو كلياً على مبررات إسلامية دينية ودنيوية. فما يهمنا ليس تجميل الماضي ولا تزيين الفكر الديني الإسلامي، وإنما بناء المستقبل، أي امتشاق الديمقراطية وسيلةً لتحسين شروط حياة الناس الأخلاقية والاجتماعية، وليس استخدامها أداةً للتغطية على خجلنا من الاستبداد والديكتاتورية التي تعيشها مجتمعاتنا وتتخبط في وحلها.

إن المطلوب هو بناء الفكرة الديمقراطية في الإسلام مقدمة لبناء النظام الديمقراطي وتسييره من قبل أحزاب وحركات قد تكون إسلاموية أو علمانية على السواء. فهو ليس موجود بالقوة ولا بالفعل. وفي هذه الحالة، إذا فهمت الأمور على هذا النحو، فإن الديمقراطية الإسلامية، إذا قدر لها الوجود، كما وجدت من قبل ديمقراطية مسيحية، أي حركات سياسية إسلامية مؤمنة بعمق، بنظام الديمقراطية ومتمثلة لقيمها ومبادئها وأهدافها، ولو سعت إلى تحقيقها بوسائل أو بمبررات مختلفة، لن تكون ديمقراطية منتقصة، تخفي إرادة تعسفية دينية أو دنيوية، ولكنها ستكون ديمقراطية حقة، مثلها مثل أي ديمقراطية أخرى، لكن باختيارات وتوجهات اقتصادية واجتماعية وثقافية تعكس القيم الإنسانية الإسلامية وتعبر عنها. وعندئذ سيمكننا القول: إن الحركات

الإسلامية الحديثة قد نجحت في الانتقال من مستوى الممارسة السياسبة الملحقة بالدعوة الدينية، إلى مستوى الدعوة الفكرية المؤسسة لسياسة ديمقراطية جديدة إنسانية وعقلانية في الوقت نفسه[1].

* * *

(١) للتوسع في هذه الموضوعات انظر كتابينا:
- نقد السياسة: الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.
- الإسلام والسياسة: الحداثة المغدورة، بالفرنسية، لاديكوفيرت، باريس ١٩٩٧م.

النظام السياسي في الإسلام

الدكتور محمد سليم العوّا

تقديم

منذ نحو ثلاثين عاماً كتبت أن الإسلام لم يأت بنظام حكم معيَّن المعالم محدد التفاصيل. والمعني بهذا القول هو الإسلام (الشريعة) التي هي الوحي الإلهي الذي نُزِّل على محمد ﷺ قرآناً، أو الذي قاله هو، تعبيراً بلفظ من عنده عن معنىً أوحي إليه أو حقيقة نفثها روح القدس في روعه، بحيث يوقن بمقتضى النبوة، أنها من عند الله. لكن الفقه الإسلامي، وهو التعبير البشري عن فهم النصوص القرآنية والنبوية، وهو، كذلك، التعبير عن النظام القانوني المطبق في أرض الإسلام وبين المسلمين حيثما كانوا، حفل بمسائل نظم الحكم وأوضاع السياسة، وتنوع احتفاله بها بين تدوينها في كتب مستقلة: مثل ما فعل القاضي أبو الحسن

الماوردي الشافعي في كتابه (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)، والقاضي أبو يعلى الحنبلي في كتابه (الأحكام السلطانية)، وإمام الحرمين الجويني في كتابه (غياث الأمم بالتياث الظُلَمْ)، والإمام بدر الدين بن جماعة الشافعي في كتابه (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام)، وكثيرون غيرهم من العلماء على امتداد مسيرة العلم الإسلامي، وبين تناولها في المصنفات الفقهية الجامعة في المذاهب المختلفة، فلا يكاد كتاب من دواوين الفقه الجامعة يخلو من حديث عن الإمام (الخليفة أو الحاكم) وما يجب له من الطاعة والنصرة، ويجب عليه من العدل والاستقامة، وعن شأنه فيما يوليه من الأعمال لغيره ومن تجوز توليته ومن لا تجوز، وعن الخروج عليه (البغي)، وما يجوز مواجهة البغاة به وما لا يجوز......إلخ تلك المسائل التي تتصل مباشرةً بالنظام السياسي كما رآه الفقهاء، وحاولوا التأصيل له.

ومنذ بدأ اهتمامي بدراسة النظام السياسي في النظرة الإسلامية تبينت أن جُلَّ المكتوب فيه هو وصف لما رآه الفقيه الكاتب في عصره، أو قبل عصره، أو تحليل لما حمل التاريخ نبأه إليه، مما صنع أسلافنا الأولون في مواجهة شؤون حياتهم السياسية. ومن خرج عن هذا المنهج قليلاً ـ مثل إمام الحرمين الجويني، في غياث الأمم ـ فإنه نظر بعين عصره، وما كان بوسعه أن ينظر بعين سواها، فحاول اصطناع نظرية مناسبة لما سُئِلَ عنه، فكتب الكتاب جواباً

عليه، من خلو الزمان من خليفة قائم بالأمر، ومن عالم جامع لشرائط الاجتهاد. ويلفت الانتباه، ويستحق التوقف أمامه طويلاً، قوله في كتاب (غياث الأمم): "ومعظم مسائل الإمامةِ عرية عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين" (١).

أقول: إن هذا القول يستحق التوقف عنده والتأمل في مؤداه ومقتضاه، لأنه إذا خلت مسألة ما من مسلك القطع ومُدْرَكِ اليقين، فإن ذلك يعني أنها ليس فيها نص قرآني صريح لا يُحتمل في تأويله الاختلاف، ولا نص سنة صحيح الورود قطعي الدلالة. فبقي لعلماء المسلمين أن يجتهدوا في شأنها ــ في كل عصر ــ بما يحقق مصلحتهم في عصرهم، ولا يغلق الباب أمام من يأتي بعدهم ليجتهد كما اجتهدوا.

ولقد شغلت بعدما تبينت هذه الحقيقة بما يصلح به شأن الأمة في جانبه السياسي في عصرنا الذي نعيش فيه. ورأيت الانشغال بما تداوله الفقهاء السابقون عن مسائل الخلافة وشروط استحقاقها، وعن إدارة الدولة الإسلامية وكيفية التصرف فيها، وعن أنواع الولايات وحدود كل منها، وعن صور التولية الوزارية بين التنفيذ والتفويض وما إليها... رأيت الانشغال بذلك كله متعةً جميلةً يقدر عليها الذين لا يحملون هم ما نحن فيه من هزيمة سياسية

---

(١) إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم بالتياث الظُلَم، طبعة صديقنا العلامة الدكتور عبد العظيم الديب، أصدرتها الشؤون الدينية بدولة قطر، ١٤٠٠هـ/ ٧٥.

وعسكرية، ومن قعود عن الاجتهاد الذي يضمن تحقيق مقاصد الإسلام من الخلق والأمر معاً، ومن تخلف الفقه السياسي المبني على الإسلام عن تلبية تطلعات الناس، وعن تقديم المشورة، أو حتى النصيحة إلى الحكام الحاليين أو المحتملين.

لذلك فقد اهتممت ـ ولا أزال مهتماً ـ بالقيم السياسية الإسلامية، وبقواعد تحقيق المصالح، وبصيانة المساواة بين الناس في الدولة الإسلامية؛ أعني الناس كلهم، الرجال والنساء، والمسلمين وغير المسلمين. فلما دعيت إلى المشاركة في الحوار حول (النظام السياسي في الإسلام) وجدت أن من واجبي المشاركة فيه على نحوٍ يجعل الحديث عن هذا الموضوع فاتحة نظر إسلامي إليه في (قرن جديد) كما أرادت دار الفكر المعاصر من مشروع الحوارات كله.

ولأن الموضوع أطول من أن يختصر في الحجم المحدد لكتب حوارات القرن الجديد، فقد رأيت أن أقتصر على بحث أربعة موضوعات رئيسة هي:

- مسألة الدين والدولة.
- القيم السياسية الإسلامية.
- والتعددية السياسية في النظرة الإسلامية.
- ومسألة العمل السياسي للمرأة.

ولعل فرصة أخرى تسنح لمناقشة موضوعات مهمة أخرى في الشأن السياسي الإسلامي المعاصر.

(١)

الديـن والدولـة

١ ـ مسألة العلاقة بين الدين والدولة في النظرة الإسلامية هي مفتاح البحث في موضوع العلاقة بين الإسلام والسياسة، أو الإسلام ونظام الحكم. واستعمال لفظ أو عبارة تدل على العلاقة بين الأمرين (الإسلام) من جهة، و(الحكم) أو (السياسة) من جهة أخرى، أوفق وأدق من استعمال عبارة جامعة كعبارة "النظام السياسي الإسلامي" أو (النظام السياسي في الإسلام) وما يجري مجراهما.

٢ ـ ذلك أن هذه العبارات الأخيرة تعني ـ صراحةً أو ضمناً ـ أن ثمة نظاماً معيناً هو (النظام الإسلامي)؛ وغيره ليس كذلك، أو لا يمكن أن يكون كذلك. والواقع أن الصحيح هو أن القرآن الكريم والسنة النبوية لا يتضمنان نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل يجب على المسلمين في كل العصور الالتزام به، والوقوف عند حدوده، وإلا كانوا في حكمهم أنفسهم خارجين عن الإسلام أو مخالفين له.

٣ ـ والبحث في مسألة الدين والدولة ـ من الوجهة الإسلامية ـ بحث جديد، نشأ مع تنحية الشريعة والفقه الإسلاميين عن حكم حياة الناس في بلاد الإسلام بعد استقرار الاستعمار الغربي فيها. وكان أصرح المتكلمين في هذه المسألة الشيخ علي عبد الرازق ـ رحمه الله ـ في كتابه: (الإسلام وأصول الحكم)، ثم الأستاذ خالد محمد خالد ـ رحمه الله ـ في كتابه (من هنا نبدأ).

وأول الكتابين ظهر في سنة ١٩٢٥م، والثاني ظهر بعده بنحوٍ من ربع قرن في سنة ١٩٥٠م. وأحدث كل من الكتابين ضجة كبرى عند صدوره، واستدعى ردوداً ومناقضات، كما استدعى تأييداً وموافقات من دوائر شتى. لكن العجيب أن صاحب الكتاب الأول ـ الشيخ علي عبد الرازق ـ لم يتصد للدفاع عما كتب، ولم يقبل المناقشة في آرائه الواردة فيه، وخرج خروجاً تاماً من الحياة العامة، ورفض في آخر مقابلة صحفية أجريت معه ونُشرت بعد وفاته بأيام قلائل أن يذكر موقفه مما تضمنه كتابه الوحيد أو يعلق عليه. وأن صاحب الكتاب الثاني ـ الأستاذ خالد محمد خالد ـ رجع رجوعاً صريحاً عما تضمنه كتابه، وكتب في (الأهرام) بتاريخ ٢٤ من رمضان ١٤٠٠ هـ الموافق ١٩٨٠/٨/٥م مقالاً ضافياً بعنوان (الإسلام دين ودولة)، ثم أصدر كتاباً بعنوان (الدولة في الإسلام) أعلن فيه بشجاعةٍ

محمودة رجوعه عن رأيه الذي أبداه وأيده في كتابه الأول (من هنا نبدأ)[1].

٤- ما معنى أن الإسلام دين ودولة إذن؟ هل تعني هذه العبارة خطأ ما نفيناه من وجود نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل؟ أم تعني شيئاً آخر؟

إن إثبات وجود نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل في مصادر الإسلام الرئيسية: القرآن والسنة، أمر دونه خرط القتاد، فالقرآن والسنة لا يتضمنان نصاً عن كيفية اختيار الحكام، وكيفية محاسبتهم، وكيفية عزلهم ولا عمن يعينهم من الناس على ولاياتهم بالرأي (الشورى) ولا بالعمل (الوظائف). وليس في المصدرين نص خاص بالسلطة القضائية ومن يتولاها، وحدود هذه الولاية ونطاقها وشروطها، ولا نجد في القرآن والسنة تحديداً لمن يتولى التشريع فيما لا نص فيه، حتى تواجه الأمة ـ أو الدولة ـ ما يقع للناس من أحوال لم يسبق وقوع مثلها، أو وقع مثله ولم يعد ما وُوجه به من الحلول التشريعية مناسباً للزمان أو للناس أو للمكان. ولذلك لجأ المسلمون السابقون إلى سد هذه المناطق الفراغ بالاجتهاد؛ على نحو ما بين الجويني ـ رحمه الله ـ

---

(١) تفصيل ذلك في كتابنا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ١٩٨٩م/ ١٢٠ ـ ١٣٥.

بقوله: "ولا مطمع في وجدان نصٍ من كتاب الله في تفاصيل الإمامة".

"والخبر المتواتر مُعْوِزٌ أيضاً؛ فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضىً ألفيناه معتضداً بإجماع السابقين، فهو مقطوعٌ به، فكل ما لم يُصادَف فيه إجماع اعتقدناه واقعةً من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عَرْضَنا سائر الوقائع، وليست الإمامة من قواعد العقائد، بل هي ولاية تامة.. ومَن وفقه الله ـ تعالى وتقدس ـ للوقوف على هذه الأسطر، واتخذها في المُعْوِصات (المشكلات الصعبة) مآبه ومثابه، لم يعتص (لم يصعب) عليه معضل، ولم يَخْفَ عليه مشكل، وسرد المقصود على موجب الصواب بأجمعه، ووضع كل معلوم ومظنون في موضعه وموقعه"(١).

٥ ـ فحَمْلُ عبارة (دين ودولة) عندما يوصف بها الإسلام لا يصح إلا على محمل واحد، هو وجوب اجتهاد العلماء المؤهلين لذلك في المسائل السياسية، مما يتصل بسلطات الدولة الثلاث أو مما يتصل بعلاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول.

٦ ـ لكن المضمون الصحيح للعبارة المذكورة ـ في تقديري ـ هو أن الإسلام دين يُتَعَبَّدُ به ويتقرب إلى الله بفعل مأموراته وترك

(١) الجويني، السابق، ٦١.

منهياته، ويُطلب الثواب الإضافي بالحرص على مندوباته ونوافله؛ وشريعة قانونية تحكم تصرفات الناس وأفعالهم من بيع وشراء، وزواج وطلاق، وميراث ووصية، وجرائم وعقوبات، وما إليها؛ بحيث لا يكون بالمسلمين حاجة إلى استيراد القانون من غيرهم، وإلى العيش في تنظيم حياتهم عالةً على سواهم، كما هو حالهم اليوم. فالمقصود بكلمة (دولة) في هذا المقام هو الشريعة، التي أقلها نصوص صريحة قطعية الورود والدلالة، وأكثرها ظني فيهما أو في أحدهما، والفقه المبني على النوعين معاً، وهو الاجتهاد البشري في فهم النصوص القرآنية والنبوية. ولذلك عرفه الإمام الغزالي المستصفى بأنه: "عمل المجتهد"، وبأنه: "بذل المجتهد الوسع في طلب العلم بأحكام الشريعة"[١]. وعَرَّفه ابن حزم الظاهري بأنه: "استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم"[٢].

٧ ـ فيكون المراد من كون الإسلام (ديناً ودولة) هو قبول المرجعية الإسلامية العامة التي تسمح بتعدد الآراء وتنوعها، في الشأن السياسي، كما تسمح بتعددها وتنوعها في كل شأن إسلامي آخر. وبهذا الفهم يتجنب المسلم المعاصر الوقوع في

---

(١) الإمام الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١ / ١٠١ طبعة التجارية بالقاهرة ١٩٣٧م.

(٢) ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، ٨ / ١٢٢ طبعة المنيرية بالقاهرة.

القول بالفصل التام بين الدين والسياسة، وهو فصل غير صحيح نظرياً وغير واقع عملياً، مع فهم معنى (الدين) على أنه الشريعة الحاكمة لمعاملات الناس الدنيوية. ويتجنب الوقوع في وهم أن النظام السياسي المقبول إسلامياً هو نظام بعينه، لا يصح الاختلاف حوله ولا الاجتهاد في تفاصيله.

٨ ـ ولا يعترض على هذا المذهب بما يتداوله كثير من الباحثين والكاتبين، ويُلَقّنه بعض مسموعي الكلمة لآلاف الشباب الحركيين، من أن للإسلام نظاماً واحداً للحكم، يجب على الجميع السعي إلى استعادته، والعمل على تهيئة المناخ لإقامته. أعني نظام الخلافة.

لا يعترض على ما قلناه بمسألة نظام الخلافة لأن هذا اللفظ، الذي أصبح منذ تدوين العلوم الإسلامية علماً على نظام الحكم في الدولة الإسلامية، لا يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية تنظيماً يشمل اختيار رئيسها وتحديد حقوقه وواجباته، على نحو يشير إلى محاولة الصحابة، الذين ابتكروا لفظ الخلافة، السعي إلى محاولة اتباع المثل الأعلى الذي كان قائماً في بداية نشوء الدولة الإسلامية التي تولى رسول الله ﷺ رئاستها. ولذلك لم تستقر التسمية نفسها. فلُقّبَ أبو بكر بالخلافة (خليفة رسول الله)، ثم لقب عمر بإمرة المؤمنين (أمير

المؤمنين)، ثم استعمل الفقهاء لفظ الإمام في بحوثهم المتعلقة بالتولية والعزل والخروج على الحاكم (البغي) وما إليها[1].

٩- وتضمن المدلول الدستوري للخلافة، كما اتفقت كلمة الصحابة عليها، أمرين: أولهما، أن (ترشيح) من يصلح لتولية الخلافة يتم بناءً على ما تنتهي إليه (شورى المسلمين)، وثانيهما: أن (تولية) هذا المرشح تتم بناءً على (بيعة المسلمين) له[2]. وعلى هذا النحو تمت تولية الخلفاء الراشدين جميعاً، وإن اختلفت الطريقة التي تمت بها الشورى في كل حالة من حالات توليهم. فإذا تولى أمر المسلمين شخص ما، عن طريق الشورى والبيعة أو ما يقوم مقامهما، أصبح رئيساً للدولة الإسلامية، يجب عليه الالتزام في أداء مهامه بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن يبذل جهده كله لتحقيق مصالح الناس؛ وعلى المسلمين أن يبذلوا له النصح، ويلتزموا بطاعته فيما لا معصية لله ورسوله فيه، وعليهم أن يأمروه بالمعروف وينهوه عن المنكر.

١٠ ــ ومرجع هذه الحقوق والواجبات كلها إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وإلى الاجتهاد في فهمهما والعمل

---

(١) محمد ضياء الدين الريِّس، النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف بالقاهرة ط ١٩٦٧م/٩٦ وما بعدها.

(٢) محمد سليم العوَّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، السابق ذكره، ١١٨.

بهما. وهو اجتهاد يتعدد بتعدد مذاهب المجتهدين في عشرات المسائل الأصولية، وفي مسائل من علوم الرواية والدراية، وفي مسائل لغوية مما يتعلق به تفسير النصوص وفهمها وتنزيلها على الواقع الذي يجري الاجتهاد في ظله.

والشأن في ذلك كله: أنه يصح بقدر استناد القائم به على فهم صحيح للأصلين، وعلى إعمال مناسب لأحكامهما على الواقع، بحيث يحقق المقصد الأسمى للتشريع كله، وهو تحقيق المصلحة وتحصيلها ودرء المفسدة واجتنابها. فصح ما قلناه آنفاً من أن معنى عبارة (الإسلام دين ودنيا) أن الإسلام نظّم شؤون الحياة بين الناس بشريعته وفقهها، كما نظم بها شؤون العلاقة بين الناس وخالقهم، أي شؤون العبادة، سواءً بسواء.

١١- ليس معنى ما قلناه أنَّ الذين قالوا: "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين" كانوا على صواب. بل لعلهم كانوا على الخطأ المحض.

فإن المراد من هذه العبارة إقصاءُ أحكام الشريعة والفقه الإسلاميين عن حكم حياة الناس وتنظيم مختلف شؤونها. وهو مراد يؤول إلى إنكار أحكامٍ إسلاميةٍ قطعية الورود والدلالة، ويؤول إلى ما هو أخطر من ذلك؛ يؤول إلى إقصاء المرجعية

الإسلامية العامة عن الحياة القانونية والسياسية. وإذا كان الاجتهاد هو سبيل المسلمين إلى التعرف على كلمة الإسلام في شؤونهم السياسية والقانونية، فإن إخراج الإسلام من هاتين الساحتين معناه إلغاء الاجتهاد، الواجب على أهله من العلماء المتخصصين، وإبطاله. وهو أمر لا يسع مسلماً صحيح الإسلام قبوله.

١٢- وفرقُ ما بين مؤدى ما نقول نحن به من وجوب التزام المرجعية الإسلامية في شأننا الديني التعبدي، وفي شأننا الدنيوي أياً كان مجاله، وبين ما تؤدي إليه عبارة "لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين"، أن مذهبنا هو تنزيل أحكام الشرع الإسلامي مَنْزِلها. فحيث كانت قطعية الورود والدلالة التزمنا بها. وحيث كانت ظنيتهما، أو ظنيةً في أحدهما، اجتهد المؤهلون للاجتهاد في فهمها، ووسعهم أن يختلفوا بالشروط المقررة للاجتهاد والاختلاف في علم الأصول، أعني علم أصول الفقه. وفي هذا الاجتهاد، الذي قد تتباين نتائجه، سعةً وتيسيراً مما تضمنته مبادئ الشريعة بلا خلاف. أما الذي تؤدي إليه العبارة النافية، فإنه لا يكون للإسلام ـ الشريعة والعقيدة ـ مكانٌ في حياتنا الدنيوية. ومعاذ الله أن يقبل بذلك موحد.

١٣- والنظر في موروث الفقه السياسي، وفي موقف الفقهاء المعاصرين من كثير من مسائله يؤكد ما أسلفناه، من أن الأمر في

الشأن السياسي كله أمر اجتهاد موكول إلى المؤهلين له من العلماء. فمن أين جاء شرط أن يكون الخليفة أهلاً للاجتهاد، ومن أين جاء وجوب أن يقود الجيوش بنفسه، وأن يجيب عدوَّه ــ ولو على سبيل الجواز ـ إذا طلبه للنزال (المبارزة!)[١]، ومن أين جاء اشتراط بقائه في منصبه مدى حياته؟ إن ذلك كله قاله من قاله من فقهاء، اجتهاداً منهم إما تحقيقاً لمصلحة المسلمين، وإما بنظر في نصوص جزئية، وردت في وقائع بعينها، فأجرى الفقهاء حكمها مجرى القواعد العامة. والشرط الوحيد الذي ورد به نص من الشروط التي يذكرها الفقهاء لعقد الإمامة لشخص معين هو شرط القَرشية، الذي يبنونه على قول رسول الله ﷺ: "الأئمة من قريش"[٢] لم يعد يقول به من الفقهاء المعاصرين أحد. وكلهم يسلمون بصحة ولاية رؤساء الدول الإسلامية وهم ليس فيهم من يجمع شروط الاجتهاد المعتبرة، ولا من بُويِعَ، لأنه قرشي. بل إن القبول الإسلامي العام بفكرة تعدد الدول الإسلامية هو اجتهاد جديد في مقابلة الاجتهاد القديم، الذي اعتنقه الفكر الموروث،

---

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، طبعة المكتب الإسلامي ـ بيروت ٦٥.

(٢) حديث صحيح رواه الإمام أحمد في مسنده عن أنس بن مالك وأبي برزة الأسلمي، راجع الأحاديث أرقام ١٢٣٣٢ و١٢٩٣١ و٢٠٠١٥ من طبعة بيت الأفكار الدولية في بيروت؛ وانظر تخريجه في: ناصر الدين الألباني (إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل) طبعة المكتب الإسلامي، ٥٢٠

القائل بأنه لا يجوز أن يكون هناك حاكمان (خليفتان) في وقت واحد[(١)].

١٤ ــ والاجتهاد الفقهي المعاصر يرى أن مسألة النسب القرشي كانت متصلةً بزمان نشأة الإسلام، والظروف القبلية التي أحاطت بهذه النشأة، وما كان لقريش من مكانةٍ عند العرب في تلك الظروف. لكنها ليست شرطاً أبدياً، لا تصح التولية إلا لمن حازه؛ وإلا لقلنا إن كل حكام المسلمين منذ انقطاع الخلافة القرشية حكمهم باطل، وتصرفاتهم على الرعية غير مشروعة، وهذا لا يقول به أحد.

١٥ ــ والاجتهاد الإسلامي المعاصر يذهب إلى أنه لا يلزم المسلمين أن يبايعوا من يختارونه لحكمهم بيعة أبدية، بل يجب أن تكون هذه البيعة لمدة محدودة. لأن الذي تتضمنه كتب تراثنا السياسي الإسلامي عن أبدية البيعة كان تصويراً لواقع الناس في العصور التي كتبت فيها هذه الكتب. أو كان اجتهاد فقهاء تلك الأزمان؛ ولكنه ليس قواعد تشريعية ملزمة للناس كافة، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد تطور هذا الاجتهاد على مدى طويل . فبدأ الأستاذ

---

(١) الماوردي، السابق، ١٩.

السنهوري - رحمه الله - بتجويز أن تكون الولاية، أي تنصيب الخليفة لمدة محدودة من الزمن[١].

ثم جاء الدكتور توفيق الشاوي، ليعلق على كلام الأستاذ السنهوري متقدماً بفكرة تأقيت الخلافة خطوة إلى الأمام ليقول: "إنه من الصواب أن يتضمن عقد البيعة مدةً محددة، ليتمكن الناخبون من أهل الحل والعقد من مزاولة حقهم في الإشراف على أعمال الحكومة وسياسة الحاكم الذي اختاروه"[٢]. وإذا كان السنهوري لا يرى (مانعاً) من تحديد مدة ولاية الحاكم. والشاوي يرى ذلك من (الصواب)؛ فإن مبنى التحفظ الواضح في كلام كلٍ منهما هو ما تقرره النصوص الفقهية والكلامية التقليدية من أن الخليفة لا يجوز عزله، وبعضها لا يجيز عزله ولو فسق وجار وخرج عن العدالة الواجبة عند تعيينه.

والصحيح أنه ليس لهذه الآراء الكلامية والفقهية سند صحيح من الكتاب أو السنة يتصل بمسألة بقاء الحاكم حاكماً مدى

---

(١) الأستاذ السنهوري، فقه الخلافة وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية، رسالة بالفرنسية سنة ١٩٢٦، ترجمها وعلق عليها ابنته الدكتورة نادية السنهوري، وزوجها أستاذنا الدكتور توفيق الشاوي، ونشرتها الهيئة العامة للكتاب في القاهرة سنة ١٩٩٠م، راجع ١٩٦ من الطبعة الثانية ١٩٩٣م.

(٢) الدكتور توفيق الشاوي تعليقاً على كلام الأستاذ السنهوري، هامش الصفحة نفسها.

حياته. والأسانيد المقبولة، من حيث الرواية، التي يستند إليها بعض الفقهاء والمتكلمين تشير إلى ضرورة تجنب الفتنة، ومنع وقوع الفوضى، ودرء خطر إراقة الدماء. وهذه المعاني، وأمثالها، توجب علينا (لا أقول تحيز أو تصوّب) أن نجعل للحاكم، في الاجتهاد الإسلامي العصري، مدةً معينة لا يتجاوزها، فذلك هو الذي يمنع الفوضى والفتنة، ويحول بين الاستبداد والفساد، وبين أن يستشريا في جسد الأمة وينهبا ثرواتها، ولو لم يكن إلا ما تعانيه الأمة الإسلامية من الطغيان والظلم المترتبين على تأبيد الحكم ـ في معظم أقطارها ـ لكان هذا وحده كافياً لتصويب ما نذهب إليه من وجوب تأقيت مدة الحاكم.

فإذا أضفنا إلى ذلك أن المقصد الأسمى للحكومة الإسلامية هو تحقيق مصالح المحكومين، وتمكينهم من القيام بواجب الخلافة في الأرض. فكل طريق تحقق هذا المقصد يجب سلوكها، وكل اجتهاد قديم أو حديث يقعد عن تحقيقه، في وقت من الأوقات، ولو كان قد حققه في زمن سابق، يجب العدول عنه ولا يصح التمسك به.

١٦- وليس في النظم التي عرفتها البشرية نظام يحول بين الحكام وبين الجور والظلم ـ وهما من المحرمات القطعية في الإسلام ـ ويحول بين الاستبداد والاستئثار بالسلطة والثروة،

ويحول بين الحاكمين، وقمع المخالفين بالقوة الغاشمة، ليس هناك نظام يحول بين الناس وهذه المآثم جميعاً، إلا نظام يتقرر فيه وجوب تداول السلطة بالطرق السلمية. وهذا التداول يؤدي إلى ألا ينفرد شخص أو حزب أو جماعة أو طائفة بحكم الناس إلى ما لا نهاية، أو إلى أن يقع انقلاب عسكري يأتي بمستبدين جدد، أو إلى أن تغزو ديار الإسلام قوةٌ أجنبية ــ كما وقع في العراق ــ تستبيح المحرمات وتحكم بالحديد والنار، وتدخل الأمة في مسلسل مقاومة الاستعمار من جديد!

ولا يتحقق هذا التداول للسلطة إلا باتباع النظام المعروف بين الناس اليوم بنظام (الانتخاب). شريطة أن يكون حراً لا شبهة فيه، وألا تُزوَّر إرادة لناس بعد إبدائها، وأن يتولى الحاكمون المنتخبون سلطتهم ـ أو ولايتهم ـ إلى أمد معلوم. ولا يُعْتَرَضُ علينا في ذلك بقول بعض القائلين" عن الانتخاب إنه بدعة أجنبية تقليدها حرام! فإنه أشد حرمة من ذلك أن يبقى الظَلَمةُ الغَشَمةُ متسلطين على رقاب العباد بدعوى (أمن الفتنة)! وقديماً قال ابن قيم الجوزية ــ لله دره ــ "إن أي طريق أسفر بها وجه الحق والعدل، فَثَمَّ شرع الله ودينه"(١).

(١) راجع كتابنا: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي ـ بيروت ١٩٩٨م/ ٥٤ ـ ٥٥.

١٧- وإذا كان الفقه السنّي المعاصر قد انتهى إلى اجتهاد مغايرٍ في مواضع عديدة للاجتهاد القديم في شأن الخلافة، أو بوجه عام في الشأن السياسي الإسلامي؛ فإن الفقه الشيعي الإمامي مضى في الطريق نفسه، يتغيا الغاية نفسها: أعني تحقيق مصالح الأمة.

١٨ ـ فالأصل عند إخواننا الإمامية، وفق الفقه الموروث المدوَّن، أن الحكومة الإسلامية لن تقوم حتى يعود الإمام الغائب، محمد بن الحسن العسكري ـ المهدي المنتظر ـ من غيبته فيملأ الأرض عدلاً، بعد أن ملئت جوراً.

وجاء الإمام آية الله الخميني ـ رحمه الله ـ وكتب بحثه الأساسي في (ولاية الفقيه) ضمن محاضراته التي ألقاها على طلاب الحوزة العلمية في النجف عام ١٩٦٩م في أثناء نفيه من إيران إلى العراق. وفي هذه الدروس قرر الخميني أنه من غير المعقول أن يبقى المسلمون بلا حكومة إسلامية منذ الغيبة الصغرى للإمام الثاني عشر إلى أن يعود فيقيم حكومة العدل، التي تملأ الأرض عدلاً، بعد أن ملئت جوراً. وقد تمر ألوف السنين قبل هذه العودة، فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة في طول هذه المدة؟ ويجيب الإمام الخميني على هذا التساؤل بقوله: "إن الذهاب إلى

هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ"[١].

وبنى الخميني على هذا الاجتهاد ضرورة قيام الحكومة التي تنفذ الشريعة، وأن الذي يتولاها هو الفقيه الجامع للشرائط، العادل. وأنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ منها، "ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا"[٢]. وعلى أساس هذه النظرية الاجتهادية في الفقه الإمامي، قامت الثورة الإسلامية في إيران، وتأسست الدولة الإسلامية فيها[٣].

١٩ ـ وقابل هذا الاجتهاد الشيعي الإمامي، اجتهاد آخر، من داخل المذهب نفسه، هو الذي انتهى إليه صديقنا العلامة آية الله محمد مهدي شمس الدين ـ رحمه الله ـ في كتابه: (نظام الحكم والإدارة في الإسلام). إن الشيخ شمس الدين يبدأ من ضرورة متابعة الفقهاء للاجتهاد المفتوح على القواعد المقررة للاجتهاد، كما رسمها أئمة آل البيت ـ عليهم السلام ـ وكما تقضي بذلك القواعد العقلية. وإنه ـ مع إغفال الرأي الفقهي الشيعي القائل: بعدم جواز إقامة الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة ـ فإن جماهير

---

(١) آية الله الخميني، الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ٤٦.

(٣) أوفى تأصيل لنظرية ولاية الفقيه هو الذي كتبه آية الله العظمى حسين علي منتظري في كتابه (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية)، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨٨م.

السنة والشيعة متفقون على مشروعية تشكيل دولة إسلامية، وإقامة حكومة إسلامية، حيث يمكن ذلك في أي مجتمع سياسي للمسلمين. ويناقش مصدر نظرية ولاية الفقيه في المذهب الإمامي، لينتهي إلى اقتراح صيغة بديلة عن الخلافة السنّية وعن ولاية الفقيه الشيعية، يسميها (ولاية الأمة على نفسها). وهي تقتضي أن يقيم كل شعب مسلم لنفسه نظام حكمه الخاص، في إطار وحدة الأمة الإسلامية[1].

٢٠- ونحن نجد في هذا التنوع الفقهي المعاصر دليلاً صحيحاً على ما قرره الجويني من قديم من أن المسألة السياسية كلها، أو جلها، مسألة اجتهادية ظنية، وهي بذلك تقتضي اجتهاداً متجدداً في كل عصر تتحقق به مصالح أهله.

* * *

---

(١) آية الله محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة الرابعة ١٩٩٥م، المؤسسة الدولية، بيروت ٤١٩.

(٢)

قيم ملزمة

٢١- إذا كانت المسألة السياسية كلها - على نحو ما أوضحنا - مسألة اجتهادية، فهل ثمة حكمة من ترك هذا الأمر الخطير للأمة تجتهد فيه بنفسها؟ وهل هذا الاجتهاد غير مقيد بتحقيق غاية، ولا مرتبط بقيمة أو قيم سياسية، ينبغي أن يلاحظها المجتهد، ويلتزم بها الحاكم والمحكوم على السواء؟

٢٢- فأما السؤال الأول، فإن سكوت النصوص الإسلامية عن إيراد نظام حكم معين محدد التفاصيل، هو نفسه الباعث على تقرير كون الأمر السياسي كله أمراً اجتهادياً. والحكمة في ذلك هي أن الشأن السياسي ـ كسائر الشؤون المرتبطة بالاجتماع الإنساني - لا يستقر على حال، فلو جاءت النصوص الإسلامية بتفصيلات لنظام حكم إسلامي فإنه كان سيلائم من أنزل القرآن الكريم في عصرهم - بلا جدال - ، وربما لاءَم من يأتي بعدهم من جيل أو أجيال معدودة، لكن أنى له، مع التطور الاجتماعي، أن يبقى ملائماً للناس كافة إلى يوم القيامة؟ ولم يكن هذا السكوت تقصيراً من الرسول ﷺ، ولا قصوراً في الرسالة نفسها ـ كما

ذهب بعض الذين انتقدوا قولنا به ـ بل كان إيذاناً من الله سبحانه، ومن الرسول ﷺ، بأن الاجتهاد المشروع في الإسلام يشمل ذلك الجزء من تنظيم الحياة الإسلامية، فتركت الأبواب مشرعةً للمسلمين يختارون في كل زمان ما يصلح لهم بحسب أحوال كل عصر وظروفه.

٢٣- وإذا كان الجمود قد أوقف الاجتهاد السياسي الإسلامي قروناً عن التجديد والإبداع والابتكار، فإن من فضائل الصحوة الإسلامية المعاصرة أن كسر المجتهدون والمفكرون هذا الجمود في المدرستين السنية والشيعية الإمامية على حدٍ سواء. وإذا كانت الخلافة ـ بصورتها العالمية المنصوص عليها في فقه أهل السنة ـ غير ممكنة الوقوع في عصرنا، أو في المستقبل المنظور، وكانت الإمامة المعصومة، كما نصت عليها كتب إخواننا الإمامية، تمر منذ ألف وثلاث مئة سنة بعصر الغيبة، وكانت ولاية الفقيه لا تلقى إجماعاً شيعياً ولا سنياً، فإن نظرية (ولاية الأمة) التي انتهى إليها اجتهاد العلامة محمد مهدي شمس الدين ـ رحمه الله ـ ترضي الأطراف كافة من الناحية الفقهية أو الاجتهادية. فهي ترضي السنة لأنهم يقولون بمبدأ حق الأمة في الاختيار والتولية، ويقبل بها الشيعة مادام الإمام المعصوم غائباً، وهكذا تصبح الحكومة الإسلامية المقيمة للشريعة حكومة توليها الأمة، وتغيِّرها الأمة بإرادتها الحرة.

وهذه الفكرة الاجتهادية تلتقي مع ما صح، من حيث الرواية، من اتفاق الحكمين أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص، رضي الله عنهما، من رد الأمر إلى النفر الذين توفي رسول الله وهو عنهم راضٍ، أي إلى الأمة[1]. وهي تُتِيحُ للمسلمين تنظيماً يحقق المصلحة العامة للأمة، وهي تفتح الباب لجواز اختلاف النظم السياسية من قطر إلى قطر، وفي ذلك كله رفع لإصر الجمود عن الناس، وتيسير لإعمال أحكام الإسلام الكلية والتفصيلية دون انتظار لإقامة دولة الخلافة أو عودة الإمام الغائب المعصوم[2].

٢٤- ويضبط إيقاع الاجتهاد الإسلامي السياسي، الالتزام بالقيم السياسية المنصوص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية، وما بُنيَ على هذه القيم من قواعد فقهية.

فأما القيم السياسية الإسلامية فنعني بها أحكاماً ملزمة للحكام والمحكومين، والفقهاء والمجتهدين، على السواء. ذلك أنها كلها محل نصوص صريحة في القرآن الكريم والسنة النبوية. والالتزام بها موضع إجماع من الأمة على امتداد العصور. وأما القواعد الفقهية

---

(١) محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ١٠٢. والرواية الشائعة في كتب الأدب وبعض كتب التاريخ لا تصح من حيث السند ولا من حيث العقل. راجع ذلك تفصيلاً في كتابنا المذكور.

(٢) للتفصيل انظر: محمد سليم العوّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، السابق ذكره، ٦٩ - ٧٢.

المستنبطة من هذه القيم فهي قوانين كلية تستخرج منها أحكام المسائل التفصيلية كمثل قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) وقاعدة (وجوب جلب المصلحة ودرء المفسدة) وأن (دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة) وأن (تصرف الإمام على الرعية منوط بتحقيق مصلحتهم). وهذه القواعد كما يقول شيخنا ـ رحمه الله ـ العلامة مصطفى الزرقا هي "أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها"[(١)].

٢٥- والقيمة الأساسية التي تتفرع عنها سائر القيم السياسية الإسلامية هي مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو المبدأ المقرر في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤/٣] وقوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠/٣]. ففي الآية الأولى أمر صريح بممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقييد الفلاح بفعل ذلك. وفي الآية الثانية توقّفُ وصف الأمة بالخيرية على كونها آمرة

---

(١) المدخل الفقهي العام للعلامة الشيخ مصطفى أحمد الزرقا، الطبعة الجديدة المطورة، دار القلم، دمشق، ٩٦٥/٢. وراجع تحقيقه لشرح والده الشيخ أحمد الزرقا لقواعد المجلة، دار القلم، دمشق، ١٩٨٩م.

بالمعروف وناهية عن المنكر، وربطٌ لهذه الخصيصة بخصيصة الإيمان بالله. ويصف القرآن الكريم مهمة الرسول ﷺ بأنه ﴿يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧/٧]. وفي التنزيل الكريم نعيٌ متتابع على أهل الكتاب وأحبارهم ورهبانهم، لأنهم تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلاً المائدة: [٦٣/٥ و٧٨ و٧٩]، والعلماء يقررون أن أي أمة تركت هذا الواجب، فإنها تستحق ما استحقه تاركوه من الأمم السابقة من غضب الله عليهم ولعنه إياهم[١]. وفي السنة النبوية طائفة كبيرة من الأحاديث الصحيحة التي تأمر الأمة بأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يكفي هنا أن نذكر منها قول رسول الله ﷺ: "من رأى منكم منكراً فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده؛ فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان"[٢] والترتيب في هذا الحديث غير مراد، فإن محل الإنكار الأول هو القلب، ثم يكون النهي عن المنكر بأخف الوسائل وهو الكلام باللسان، ثم يكون التغيير باليد لمن فُوِّضَ فيه من سلطات

(١) شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي ـ برَّد الله مضجعه ـ في رسالته: تعليل الأحكام، ط ١٩٤٧م/ ١٩.

(٢) رواه الإمام مسلم في صحيحه بلفظ "من رأى منكم منكراً فليغيره ..." واللفظ هنا لابن ماجه. وقال الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم "والتغيير بالقلب ليس تغييراً على الحقيقة لكنه هو الذي في وسعه" ٢ / ٢٢.

الدولة، وبشرط أمن الفتنة، أو كما يقول الفقهاء "بشرط ألا يترتب على تغيير المنكر منكر أكبر منه" وذلك تطبيقاً لقاعدة "يرتكب أخف الضررين".

وقد وصف الإمام الغزالي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنه: "القطب الأعظم في الدين، وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين"(١).

٢٦- والقيمة السياسية الإسلامية، التي تلي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأهمية، هي الشورى. وقد ذكرها القرآن الكريم في آيتين كريمتين، إحداهما مكية، نزلت قبل أن تكون للمسلمين دولة ولا حكومة، لتدل على أصالة هذه القيمة في البنيان الإسلامي، وأنها من خصائص الإسلام التي يجب أن يلتزمها المسلمون سواء أكانوا يشكلون جماعة لم تقم لها دولة ـ كما كانت حالهم في مكة ـ أم كان لهم دولة قائمة بالفعل، كما كانت حالهم في المدينة. فالآية المكية هي قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨/٤٢]. والشورى هنا هي واسطة العقد بين الإيمان والصلاة والزكاة، فهي في المرتبة نفسها

---

(١) الإحياء، ٢ / ٢٦٩ وهو يرتب الإنكار ثلاث مراتب: التعريف ثم الوعظ بالكلام اللطيف ثم التعنيف؛ ٢٧٧.

التي تقف هذه الأركان فيها، وإلا ما كان لائقاً ببلاغة القرآن ونظمه الرباني أن ترد في مورد هذه الأركان وسياقها.

والآية الثانية ـ المدنية ـ هي قول الله، تبارك اسمه، في سورة آل عمران مخاطباً الرسول ﷺ: ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: ١٥٩/٣]. وقد نزلت هذه الآية الكريمة في أعقاب غزوة أحد، وما أصاب المسلمين فيها من القرح ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيّامُ نُداوِلُها بَيْنَ النّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠/٣] وقد بينت أحداث غزوة أحد أن ما كان النبي يميل إليه من البقاء داخل المدينة كان أصوب مما نزل عليه من رأي أصحابه من الخروج، ومع ذلك نزل القرآن في أعقاب ذلك يأمره بالعفو عن أصحابه والاستغفار لهم ومشاورتهم في الأمر كله. والنص بهذه الصورة، وفي هذه الظروف، قاطع في أن الشورى قيمة ملزمة لكل ذي سلطان، في وضع إسلامي، لا يسعه التخفف منه تحت أي سبب كان.

٢٧- وفي السنة عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: "ما رأيت أحداً أكثر مشورةً لأصحابه من رسول الله ﷺ"[١].

---

(١) سنن الترمذي ٥ /٣٧٥ من طبعة القاهرة ١٩٦٤م. وإن يكن في إسناد –

٢٨- ويربط الإمام محمد عبده بين واجب الشورى، وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله: "إن آية سورة الشورى تتضمن مدحاً للمؤمنين بأخذهم بالشورى، وآية سورة آل عمران توجب على الحاكم المشاورة، ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله للأمر، فماذا يكون إن هو تركه؟ إن آية آل عمران ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٣/١٠٤] تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون وأقوياء يتولون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم"(١).

٢٩- والصحيح من أقوال الفقهاء ـ وبه نأخذ ـ هو وجوب الشورى ابتداءً، ولزومها أو إلزامها انتهاءً، بحيث لا يجوز للحاكم تركها وإلا كان "عزله واجباً بلا خلاف"(٢). وأنها تشمل الشؤون العامة كافة، وأن خلو النصوص من تحديد من

= الخبر مقال، فإن معناه يكاد يكون متواتراً عن الرسول ﷺ. انظر سيرة ابن هشام مع شرحها: الروض الأنف للسهيلي، ٢ /١٦، ١٢٧، ١٩١.

(١) تفسير المنار، ٤ / ٤٥ طبعة مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٧٦هـ.

(٢) تفسير القرطبي ٤ / ٢٤٩ ـ ٢٥١ من طبعة دار المعرفة في بيروت، والتفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للفخر الرازي، ٣ / ١٢٠ ـ ١٢٢ من طبعة القاهرة.

يستشارون، وكيف تتم الاستشارة، والمدة التي يشغلها المشيرون في التنظيم الذي يدار به أمر الشورى (كالبرلمان ونحوه) كل ذلك من المسائل التفصيلية المتروكة لاجتهاد أولي الرأي من العلماء والفقهاء والمنظرين في الأمة الإسلامية؛ الذين يؤدون باجتهادهم ـ واختلافهم فيه ـ إلى أن تختار الأمة أصوب الآراء وأدناها إلى تحقيق المصلحة، وتعدل عنه، إذا أرادت، إلى سواه تحقيقاً للمصلحة أيضاً[1].

٣٠- القيمة الثالثة التي يعنينا الوقوف عندها ـ في المجال السياسي ـ هي: العدل. وليس للعدل مكانة في أي نظام بشري أو ديني مثل مكانته في الإسلام. فأول ما يرد على الذهن عند ذكر العدل، هو العدل في الحكم؛ العدل في القضاء بين الناس، والعدل في إدارة شؤونهم العامة. ثم تكِلُّ الأذهان بعد ذلك عن البحث عن مورد للعدل سوى هذين الموردين. ولكن القرآن الكريم يلفتنا إلى أن العدل في حقيقته قيمة شاملة تبدأ من العدل في القول: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٦/١٥٢]، وترتفع بالإنسان إلى العدل مع البغض والكراهية: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا

(١) في تفصيل ذلك انظر: محمد سليم العوّا، في النظام السياسي، السابق، ١٥٩ ـ ٢٠٥.

تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨/٥]، ولو كان سبب البغضاء دينياً ـ حيث يتوقع التشدد في التعامل مع العدو المبغض، فإن الأمر بالعدل هُوَ كلمة مكررة عمداً في لفظ القرآن الكريم نفسه: ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقابِ﴾ [المائدة: ٢/٥]. ثم نجد في خطاب القرآن الأمر بالعدل الشامل الذي لا يترك أمراً من أمور الناس إلا كان له مدخلٌ فيه، في مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠/١٦]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَماناتِ إِلَى أَهْلِها وَإِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ [النساء: ٥٨/٤] والعلماء مجمعون على أن المراد بالعدل هنا ما كان عن ولاية عامة أو خاصة[1].

٣١- ولا يكتفي القرآن الكريم بهذا الوجه من وجوه البيان حضاً على العدل، وأمراً به، ووعظاً للمؤمنين في شأنه، ولكنه يضيف إليه النهي عن الظلم بصوره كافة: ﴿إِنَّما السَّبِيلُ عَلَى

---

(١) العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي، مفتي الديار المصرية السابق، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة ١٣٤٤هـ/ ٣٧ ـ ٣٨.

الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٤٢/٤٢].

ويجعل القرآن الكريم من مهمات الرسول ﷺ، وأسباب نزول القرآن إنذار الظالمين: ﴿لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأحقاف: ٤٦/١٢]. وجعل المظلوم معذوراً إذا تجاوز حده فأغلظ للظالم في قوله: ﴿لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاّ مَنْ ظُلِمَ﴾ [النساء: ٤/١٤٨] وشَرْعُ القتال سببه الظُلْمُ الذي يقع على المؤمنين: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٢٢/٣٩]. والقرى يهلكها الظلم الذي يقع فيها فلا يمنعه القادرون على منعه، أي لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِداً﴾ [الكهف: ١٨/٥٩] وإهلاك القرى الظالمة ورد في القرآن الكريم ـ فضلاً عن هذه الآية ـ أربع مرات في ثلاث سور [الأنبياء: ٢١/١١، وهود: ١١/١٠، والحج: ٢٢/٤٥و ٤٨)[1].

٣٢- وفي الحديث الصحيح أن أحد السبعة الذين "يظلهم الله

---

(١) راجع مادة ظالم، وظالمين، وظلم، وظالمة في معجم كلمات القرآن الكريم لمحمد عدنان سالم ومحمد وهبي سليمان، تقف على مدى إنكار القرآن الكريم للظلم، وتوعّده فاعليه بعذاب أليم، والمعجم نشرته دار الفكر في دمشق ١٩٩٧م.

بظله يوم لا ظل إلا ظلـه: إمـام عـادل"، وهـو أول السـبعة الذيـن بشرهـم النبي بهذه البشارة(١).

ومن هذه الآيات وأمثالها، ومن بيانها النبوي في مناسبات شتى، قرر الفقهاء أن الظـالم يستحق العقوبـة والتعزيـر. قـال ابـن تيميـة: "وهو أصلٌ متفقٌ عليه ولا أعلمُ فيه خلافاً"(٢) وقال تلميذه ابـن قيـم الجوزية: "إن العدل هو المقصود من إنزال الكتب، وإرسال الرسـل، وإن السياسة العادلة جزء مـن الديـن، فـإذا ظهـرت أمـارات العـدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمَّ شرع الله ودينه"(٣).

٣٣ ـ ومن القيم السياسية الملزمة في الشـريعة الإسـلامية حريـة الرأي السياسي، وأساسها قول الرسول ﷺ: "الدين النصيحة" قلنا (أي الصحابة الذين سمعوه) "لمن؟" قال: "للـه ولكتابـه ولرسـوله ولأئمة المسلمين وعـامتهم"(٤) وقولـه ﷺ: "إن مـن أعظـم الجهـاد كلمة عدل عند سلطان جائر"(٥).

---

(١) متفق عليه، وهو في صحيح البخاري ٢ / ١٣٨ من طبعة كتاب الشعب المصورة، وفي مسلم بشرح النووي ٧ / ١٢١.

(٢) ابن تيمية، السياسة الشرعية، القاهرة، ١٩٦٩م / ٤٢ ـ ٤٤.

(٣) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة، ١٩٥٣م / ١٤.

(٤) الحديث متفـق عليـه، واللفـظ هنـا لمسـلم، ٧ / ٣٧ مـن الطبعـة المصريـة بشـرح النووي.

(٥) رواه الترمذي في سننه عن أبي سعيد الخدري، رقم ٢٢٦٥ من الطبعة السلفية =

ومن أصدق ما قيل في كفالة الإسلام لحرية الرأي ـ وسائر الحريات ـ قول العلامة المجاهد الشيخ عبد الحميد بن باديس: "فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية. والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدى عليه في شيء من حياته، وما أرسل الله الرسل وما شرع لهم الشرع إلا ليحيوا أحراراً، وليعرفوا كيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية... وما انتشر الإسلام في الأمم إلا لما شاهدت فيه من تعظيم للحياة والحرية ومحافظة عليهما وتسوية بين الناس فيهما مما لم تعرفه الأمم من قبل لا من ملوكها ولا أحبارها ورهبانها"[(١)].

٣٤- ولا تقل المساواة أهميةً ـ من حيث هي قيمة سياسية ـ عن سائر القيم التي ذكرناها. وقد نص القرآن الكريم على المساواة في أصل الخلق التي يترتب عليها، عدم جواز التمييز بين الناس، بسبب نسب ولا حسب، ولا دين ولا لون ولا جنس:

بالمدينة المنورة، وله روايات أخرى عند ابن ماجه وأبي داود والحاكم والإمام أحمد والنسائي ذكرها، وصحح الحديث، الشيخان شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، في تحقيقهما لزاد المعاد لابن قيم الجوزية، ٣ / ٩٤ من طبعة مؤسسة الرسالة بيروت ومكتبة المنار بالكويت، ١٩٧٩م.

(١) عبد الله شريت، مشكلة الحكم الإسلامي في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس: دراسة قدمها إلى ندوة اليونسكو عن الرؤية السياسية والأخلاقية في الإسلام، باريس، ديسمبر ١٩٨٢م / ١٥.

﴿يا أَيُّها النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَساءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحامَ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ [النساء: ٤/١]؛ و﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ٤٩/١٣].

والرسول ﷺ يقول لأصحابه في حجة الوداع، في وصيته الجامعة قبل فراقه إياهم بتركه دنياهم: "يا أيها الناس: ألا إن ربكم عزَّ وجلَّ واحد. ألا وإن أباكم واحد. ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ألا لا فضل لأحمر على أسود إلا بالتقوى. ألا هل بلغت؟ قالوا نعم. قال ليبلغ الشاهد الغائب"[١]. وقد خطب أصحابه يوماً فقال لهم: "إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء: مؤمن تقي، أو فاجر شقي. أنتم بنو آدم، وآدم من تراب"[٢].

٣٥ ـ والتقوى، التي تشير النصوص القرآنية والنبوية إلى

(١) رواه الإمام أحمد في المسند بسند صحيح، كما قال ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم، ١٤٤ من طبعة القاهرة ١٩٥٠م.

(٢) رواه أبو داود والترمذي، وصححه ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم، ٧٣، وصححه الألباني أيضاً، سلسلة الأحاديث الضعيفة برقم ١٦١ طبعة المكتب الإسلامي الثانية ١٣٨٤هـ.

تفاضل الناس بها، لا تأثير لها على تطبيق مبدأ المساواة في الحياة السياسية أو القانونية. ذلك أن محل التفاضل بالتقوى هو في الآخرة لا في الدنيا. وفي حادثة المرأة المخزومية (نسبةً إلى بني مخزوم وهم من أشراف العرب) التي سرقت فأراد أهلها أن يشفع فيها من يقبل النبي ﷺ شفاعته، فكلموا أسامة بن زيد ليكلمه في شأنها، دليل على ذلك. فقد قال له الرسول ﷺ: "أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة. وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها"(١).

٣٦- والقيمة الأخيرة، التي أحب الإشارة إليها هنا، هي أن الحاكم في الفقه الإسلامي ليس فوق المساءلة. بل هو مسؤول عما يفعل، ويحاسب عليه. والنصوص تقرر مسؤولية الحكام صراحة عما يفعلونه فيما تولوه من أمور الناس: "ما من عبد يسترعيه الله رعيةً، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرَّم الله عليه الجنة"(٢). والنصوص الآمرة بالطاعة في المعروف، الناهية عن الطاعة في المعصية، تدل ـ عند العلماء ـ على حق الأمة في مساءلة الحكام عن تصرفاتهم. ولذلك قال أبو بكر رضي الله عنه: "إني

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ١١ / ١٨٦. وكلمة (وايم الله) من ألفاظ القسم وهمزتها همزة وصل.

(٢) صحيح مسلم، ١٢ / ٢١٤.

قد وليت عليكم ولست بخيركم. فإن أحسنت فأعينوني. وإن أسأت فقوموني"[١].

٣٧- إلى هذه القيم الإسلامية، الملزمة، نحتكم إذن ونحن نديـر النظر في كيفية تأسيس النظم السياسية المعاصرة على هـدي الإسلام وتعاليمه. وفقه السابقين من الأئمة المجتهدين معين لنا على الفهم، ومؤنس عند التردد وهادٍ عند الحيرة. فكما حققوا مصالح الناس في اجتهادهم يجب على أهل كل عصر أن يجتهدوا فيفعلوا مثل ما فعلوه.

ولا بأس علينا إن نحن أخذنا بالوسائل التي سبقنا إليها غيرنا من الأمم والشعوب، فإن صلاح حال الناس غاية أعظم من أن تحول بيننا وبينها عقلية جامدة أو همة قاعدة! والذين لا يقبلون من الآراء والأفكار إلا ما يجدونه مكتوباً عندهم في كتاب قديم، يحكمون على الأمة بالبقاء حيث كانت منذ قرون. يتقدم الناس وتتخلف هي! والذين يرفضون كل فكرة سبقنا غيرنا إليها، أو اجتهد في تقريرها بعضنا، مهما كانت موافقة لمقتضى الشرع، يخطئون الصحابة والتابعين الذين قبلوا كل جديد مفيد، ولو لم يكن لهم به سابقة ولا عهد.

* * *

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢ / ٢٢٤ - ٢٢٥ من طبعة القاهرة ١٣٤٩هـ.

(٣)

التعدديــة السياســية

٣٨- التعددية تعني في جوهرها: التسليم بالاختلاف؛ التسـليم به واقعاً لا يسع عـاقلاً إنكـاره، والتسـليم بـه حقـاً للمختلفـين لا يملك أحد، أو سلطةً حرمانهم منه، وهي توصف بالموضوع الـذي يكون الاختلاف حوله والذي ينحصر فيه نطاقه، فتكون سياسـيةً أو اقتصاديةً أو دينيةً أو عرقيةً أو لغويةً أو غير ذلك.

والتعددية (بمعنى الاختلاف) في أنواع الخلق، وبين أفـراد كـل نوع من حقائق الإبـداع الربـاني المسـلمة؛ وليقـرأ مـن شـاء قولـه تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ فَمُسْـتَقَرٌّ وَمُسْـتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنا الآياتِ لِقَـوْمٍ يَفْقَهُـونَ﴾ [الأنعام: ٩٨/٦]، أو قولـه تعـالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِـهِ ثَمَراتٍ مُخْتَلِفـاً أَلْوانُها وَمِنَ الْجبالِ جُدَدٌ بيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِـفٌ أَلْوانُهـا وَغَرابيـبُ سُودٌ (*) وَمِنَ النّاسِ وَالدَّوابِّ وَالأَنْعامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ كَذَلِكَ إِنَّما يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبادِهِ الْعُلَماءُ﴾ [فاطر: ٣٥/٢٧-٢٨].

والتعددية في نوع الإنسان، وانتمائه، ومستوى أدائه لواجباتـه، وممارسته لمكانته أجلى وأوضح: وليقرأ من أراد قوله تعالى: ﴿وَمِنْ

آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِلْعالِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢/٣٠]، أو قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣/٤٩].

وفي هذه الآية يعبر القرآن بلفظي: أكرم، وأتقى وهما يدلان ـ لغةً ـ على وجود التقي والكريم، أي يدلان على أن الاختلاف حقيقة واقعة، وأن التعدد في المراتب تقدير رباني لا يعني قبول أهل مرتبة واحدة منها دون سائر المراتب: أعني، مراتب التقى والكرامة، المترتبة على صدق الإيمان ووضوح اليقين.

٣٩- والتسليم بالتعددية البشرية تبعاً للتسليم بحق الاختلاف يقود بغير جهد كبير إلى التسليم بحق التعددية في المذهب السياسي. فلماذا يحتاج الأمر إلى بيان متجدد؟ بل ولماذا يبدو لكثير من المراقبين للفكر الإسلامي السياسي أنه فكر يرفض التعدد السياسي، ويتبنى النظرة الواحدة أو الآحادية التي تنتهي في غالب الأحوال ـ إن لم نقل كلها ـ إلى أن تكون أداةً لحكم استبدادي ظالم، ولطغيان دائم؟

يحتاج الأمر إلى بيان متجدد، ويبدو الفكر الإسلامي السياسي للناس في غير صورته الحقيقية ـ في هذه المسألة وفي مسائل أخرى كثيرة ـ لأسباب ثلاثة:

أولهـا: أن البحـث في النظـم الإسـلامية والفكـر الإسـلامي لا يزال في مجمله مقيداً بتقليد كتابات الأقدمين، ينقل منها، ويصـدر عنها، ويجعلها أصولاً، يُقاسُ عليها، ويُعْتَبَرُ بها.

وهذه الكتابات تعبر عن واقع عصور من كتبوها، وتصف هذا الواقع بما فهمه الكاتبون من حقيقته، وتحكم عليه بمقدار ما فهمه أصحابها من أصول الإسلام، أو ما فهموه من اجتهاد أسلافهم في فهم هذه الأصول.

ثانيهـا: البحث في النظم الإسلامية والفكر الإسلامي لا يزال في مجمله يدور في فلك وقائع التاريخ الإسلامي، أي تاريخ المسلمين، والباحثون الذين يتعاملون مع وقـائع هـذا التـاريخ يتخـذون ـ إلا قليلاً منهم ـ طريقاً من اثنـين: انتقـاء أفضـل عصـور هـذا التـاريخ وأزهى أيامه، والوقوف عندها، وبسط العبرة المستفادة منهـا علـى تاريخ المسلمين كله، أو الوقوع على أسوأ حـوادث هـذا التـاريخ وأظلم أيامه، ثم وصف هذا التاريخ كلـه بمـا كـان في أيـام الظلـم وحوادث السوء.

وثالثـها: أن الدعاة إلى إصلاحٍ لأوضاعنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتردية يتخذ من الإسلام أساساً له، لا يُعنون أنفسهم ببيـان حقـائق الموقـف الإسـلامي في شـؤون التنظيـم السياسـي لمجتمعنا، ويتجنبون التعـامل مـع قضايانـا الملحـة، مكتفـين بـأنهم

يدعون إلى عقيدة الأغلبية التي يدعونها، وقلَّ ما يعترض أحد على داعٍ إلى عقيدته، ومكتفين بشعارات صادقة، دون أن يبذلوا الجهد المطلوب لترجمة هذه الشعارات إلى مسائل محددة، يفهم بها الناس عنهم ما يقصدون بشعاراتهم، وكثير من هؤلاء الدعاة يلتمسون لأنفسهم عذراً في هذا المسلك أنهم مضيقٌ عليهم أمنياً، فليس لهم حزب رسمي، وجماعاتهم المعتدلة المنهج تعمل بلا موافقة حكومية تحميها من التعسف الذي يقع كثيراً بلا إنذار وربما بلا سبب، وجماعاتهم الغالية (المتطرفة) محل ملاحقة تبلغ حدَّ العدوان، والقتل في الطريق العام، والإدانة بلا تحقيق ولا دفاع.

٤٠- وهذه الأسباب الثلاثة تحتاج إلى وقفة: فالتقليد إن يكن شراً كله أو جله، فهو في المجال السياسي يبلغ ذروة الشر وغايته. وكتابات الأقدمين التي يقلدها المعاصرون (نسبية) بكل ما في الكلمة من معان، ولا تصلح بأي وجه من الوجوه أن تكون قيداً على الفكر السياسي الإسلامي.

والتاريخ الإسلامي أو تاريخ المسلمين، بخيره وشره، مصدر صالح للعبرة والعظة، ولكنه لا يمثل سوابق مفيدة تُحْتَذى تفاصيلها ويُتَمَسَّكُ بدقائقها إن تكن سوابق صالحة أو يرفض من أجلها الإسلام نفسه، ويدان دُعاته، إن تكن سوابق سيئة.

وأعذار الدعاة إلى إصلاح مستند إلى الإسلام جوهرها

صحيح، ولكنها لا تُسوِّغُ سكوتهم عن بيان ما يدعون الناس إليه، ولا تبيح لهم أن يقبلوا استمرار تهمة الغموض موجهةً إلى الإسلام الذي يدعون له ويعملون من أجله.

٤١- ولذلك احتاج موقف الفكر السياسي الإسلامي من التعددية السياسية إلى بيان متجدد، حتى لا يكون من أثر تلك الأسباب الثلاثة أن يفهم الناس أن الدعاة إلى إصلاحٍ مستندٍ إلى الإسلام يقفون ضد التعددية السياسية أو يساندون الطغيان أو يمهدون لاستبداد جديد ـ قديم، يلبس لباس الدين ويحتمي به!

٤٢- ولا يجوز للدعاة إلى إصلاح سياسي يستند إلى الإسلام، أن تغيب عنهم حقيقة يشهد بها تاريخ البشرية في مختلف أديانها: أن أسوأ صور الظلم وأفدحها، وأبشع حالات الطغيان وأقساها، ما كان مستنداً إلى نظرة دينية، يُسَاءُ فيها استخدام نصوص الدين الصحيحة بتأويلها على وفق أهواء الظالمين، أو يدس فيها على الدين ما ليس منه لتحقيق نزواتهم، والقضاء على خصومهم. وهذه الحقيقة تجعل بيان جوهر الموقف الإسلامي من التعددية السياسية باعتبار حق الاختلاف حقاً إنسانياً أصيلاً ألزم الآن منه في أي وقت مضى.

والسؤال الذي يجب أن نسأله لأنفسنا هو: ما الذي توجبه النصوص أو الأصول الإسلامية على الناس في حياتهم السياسية؟

وما الذي منعتهم منه؟ وهل حددت لهم طرقاً معينةً لبلوغ ما توجبه أو لتجنب ما تمنعه؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال، أو هذه الأسئلة، ينبغي أن نقرر أن: الذي أوجبته الشريعة (المصادر أو الأصول) يجب الوقوف عنده، ولا يجوز التحلل منه. وعدم العمل به معصية مستمرة، لا تتقادم ولا يسقطها مرور الزمان أو مضي المدة، لأن النصوص لا يلغيها الإهمال، ولا يفقدها قوتها الملزمة عدم الإعمال. ولقد أوجبت النصوص القرآنية والنبوية ما أسلفنا ـ بإيجاز ـ ذكره وذكر أدلته من القيم السياسية.

٤٣- فكيف يمكن في مجتمع اليوم تحقيق هذه القيم السياسية دون أن نقرر أن التعددية السياسية ضرورية لحمايتها وممارستها، وكفالة الحقوق المتصلة بها.

إن الناظر في أصول الإسلام (مصادره) لا يجد إلا مثل هذه القيم الكلية التي توجبها نصوص يبلغ عموم ألفاظها مبلغاً لا يكاد يفيد المجتهد بشيء، في سبيل تنظيم وضعها موضع التنفيذ.

وتبقى بعد ذلك الوسائل التي تُبدعها الأمة لتحفظ لنفسها حقها في العيش تحت لواء هذه القيم الإسلامية، ولتحول بين الحاكمين وبين الاستبداد والطغيان، سواء أكان هذا الطغيان باسم الدين أم كان بأي اسم آخر لمسمى سواه.

والوسائل (بداهةً وضرورة) تختلف من عصر إلى عصر، ومن قوم إلى قوم، ولا تثريب على أهل بلدٍ إسلامي إن رأوا اتخاذ ما لا يحتاج إليه أهل بلد آخر، أو ابتدعوا ما لم يسبقهم إليه سابق، واقتبسوا من تنظيم غيرهم ما يحفظ لهم حقوقهم، ويصون عليهم حرياتهم وحرماتهم.

ومن الكلمات المضيئة لواحد من كبار علماء الإسلام (في عصوره كلها)، قوله: "وتقسيم بعضهم (أي بعض العلماء) طرق الحكم إلى شريعة وسياسة... كتقسيم غيرهم إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل... وكل ذلك التقسيم باطل.

بل السياسة، والحقيقة، والعقل، كل ذلك ينقسم إلى أمرين: صحيح وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، وليس تقسيماً لها، والفاسد ضدها ومنافيها... وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها"[١].

٤٤- والمشتغلون بالفكر السياسي الإسلامي، والمهتمون به، يواجهون شبهتين تتداولهما بعض تعبيرات الإسلاميين في مسألة التعددية السياسية أو الحزبية (بالتعبير الأكثر شيوعاً) وهما شبهتان مردودتان، لا أثر لأيهما في صحة ما قررناه.

---

(١) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ٤ / ٣٧٥.

الشبهة الأولى: هي قول بعض الباحثين إن الإسلام لا يعرف الحزبية، هي حجة لا معنى لها، إذ لا دلالة في العدم. أعني أن عدم معرفة (الإسلام) شيئاً ما تعني أحد أمرين: إما عدم وجود نص مقرر له في أصول الإسلام، وإما أن المسلمين لم يمارسوه في تاريخهم.

فإذا كان المراد هو المعنى الأول، فإن سكوت النصوص، يعني إباحة المسكوت عنه ما لم يكن من الأمور التي لا يستقل العقل بإدراكها (كالعبادات)، فعندئذ يكون سكوت النص دليلاً على عدم مشروعيتها.

ولا مراء في أن مسألة التعددية السياسية ليست من نوع ما لا يستقل العقل بإدراك وجه المصلحة فيه، وليست من نوع العبادات والكفارات والمقدرات وما جرى مجراها، حتى يكون الوقوف عندما صرحت به النصوص هو الواجب فيها. بل هي من مسائل المصالح المتغيرة التي مبدؤها ومنتهاها إلى ما يقرره العقل البشري.

وإذا كان المراد هو المعنى الثاني: أن المسلمين لم يمارسوا الحزبية السياسية في تاريخهم، فإن ذلك أمر لا دلالة فيه، إن صح، وهو غير صحيح. لا دلالة فيه إن صح؛ لأن السكوت التاريخي لا يفيد حكماً بالإباحة ولا بالمنع. وكم من أمور قررها الصحابة مع قرب عهدهم برسول الله ﷺ، ولم يكن لها في عهده سابقة؟!

فما بالنا بحال المسلمين اليوم، بعد كل الذي أصابته البشرية، أو أصابها من تطور وتغير؟

وهو غير صحيح لأن تاريخ الإسلام عرف فِرقاً سياسيةً عِدة كالخوارج والشيعة والمعتزلة، وكل فرقة خرجت منها فرق متعددة، ولم يقل أحد إنهم بتحزبهم السياسي قد خرجوا عن الإسلام أو خالفوه.

بل إن صدر الإسلام قد اتسع لعشرات المذاهب العقيدية والمدارس الفقهية، ولم يُكَفِّر أحدٌ (من أهل العلم الصحيح) أحداً لمخالفته في المذهب العقيدي أو الفقهي، فكيف لا يتسع صدر الإسلام لاختلاف سياسي؟!

٤٥- **والشبهة الثانية:** أن القرآن الكريم ذمَّ الحزبية والفرقة والتشيع، في مثل قوله تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِما لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣/٢٣]، وقوله سبحانه: ﴿فَاخْتَلَفَ الأَحْزابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [مريم: ٣٧/١٩]، وقوله: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالأَحْزابُ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [غافر: ٥/٤٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكانُوا شِيَعاً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩/٦].

والواقع أن هذه الشبهة مجرد لعب بألفاظ القرآن الكريم؛ لأن

القرآن نفسه قد ذكر الأحزاب على سبيل المدح، كما ذكرها في معرض الذم، فمما ذكرت فيه الأحزاب مدحاً لها : قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥/٥٦]، وقوله سبحانه: ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢/٥٨]، وقوله: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِما لَبِثُوا أَمَداً﴾ [الكهف: ١٢/١٨].

فقصر الاستشهاد على استخدامات القرآن الكريم للفظ الحزب في معرض الذم أمرٌ لا يسوغ في منطق العلم، ولا تستقيم النتائج التي تترتب عليه في صحيح الاستدلال.

ولهذه الشبهة وجه آخر لا يقل تهافتاً عن وجهها الأول، ذلك أن بعض الإسلاميين العصريين يستدلون بالآيات التي ذكرت فيها الأمة موصوفةً بأنها أمةٌ واحدة على أنها تفيد عدم إباحة الإسلام للحزبية السياسية. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢/٢١]، والمراد في هذه الآية، وجميع الآيات الأخرى الجارية مجراها، وحدة الدين المتمثلة في إخلاص العبودية لله وحده، وعدم إشراك أحد معه أو من دونه. ومن ثم ففي الاستدلال بمثل هذه الآية على الوحدة السياسية في مقابلة إباحة التعددية السياسية، مغالطة صريحة، وتحميل لآيات القرآن الكريم فوق ما تحتمل.

٤٦- وقد سُئِلَ شيخ الإسلام ابن تيمية عن موقف الإسلام من الأحزاب، فأجاب بأن الأحزاب التي أهلها مجتمعون "على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نُقصان فهم مؤمنون لهم مالهم وعليهم ما عليهم. وإن كانوا زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواءً كان على الحق أم على الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله ورسوله"(١) .

وفي رأينا أنه حتى لو لم يقل أحدٌ هذا القول من قبل، فإن الاجتهاد المعاصر يجب أن ينتهي إليه ويقول به، ولذلك قلنا قديماً: "إن الأحزاب التي تدعو إلى خير وحق، ويؤدي وجودها إلى تحقيق مصالح الناس تدخل في نطاق قوله تعالى عن المؤمنين: ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٥٨/٢٢]. والأحزاب التي تقوم على محادة الله ورسوله تدخل في وصف الله سبحانه وتعالى للضالين بأنهم: ﴿حِزْبُ الشَّيْطانِ﴾ [المجادلة: ٥٨/١٩]. وكان من رأينا ـ ولا يزال ـ أنه لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها. وأنها يجوز لها، بل يجب عليها، أن تشترط على هذه

---

(١) ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل بتحقيق محمد رشيد رضا، ١ / ١٥٢ ـ ١٥٣.

الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية أو غيرها. وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية.

بل إن رأينا أن وجود الأحزاب السياسية في الظروفِ الحالية للمجتمعات الإسلامية ضرورة لتقدمها، ولحرية الرأي فيها، ولضمانِ عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وهو استبداد واقع في جلِّ هذه المجتمعات أو كلها.

وفقه القواعد الأصولية الإسلامية يقوم من بين ما يقوم عليه على قاعدة عظيمة "ما لا يتم الواجب به فهو واجب". فهل يمكن أن تقوم قائمة لنظامٍ سياسي إسلامي في العصر الحاضر، وهو يُنْكِرُ على الناس اختلاف الرأي، وهو فطرة، أو وهو يُنْكِرُ على الناس حرية التعبير عن الرأي، وهي حق أزلي، أو وهو يُنْكِرُ على الناس التجمع لبيان ما يرونه حقاً أو يعتقدونه باطلاً وهو أمرٌ رباني؟!

إن الصحيح هو الجواب بالنفي على كل هذه الأسئلة. ويكون منطق المصلحة السياسية ومنطق القواعد الفقهية، والقراءة الصحيحة للنصوص والتاريخ، يكون ذلك كله شاهداً لضرورة التعددية السياسية من المنظور الإسلامي.

* * *

(٤)

المرأة والعمل السياسي

٤٧ - الحديث عن المرأة ودورها في حياتنا السياسية الحاضرة مطلوب ومهم في المجتمع الإسلامي كله؛ لأن المرأة المسلمة بين شقي رَحى، أو بين أمرين أحلاهما مر: بين فريق من أهل الرأي والقدرة على الفعل يرون أنها لا تصلح لشيء إلا إنجاب الأطفال ورعاية المنزل.

وأصحاب هذا الرأي يرون المرأة كلها عورة. وأنها المصدر الوحيد للفتنة. وأن خروجها من البيت لأي سبب كان هو أعظم محنة. وأن الذي أصاب المسلمين من فساد الدنيا والدين مرجعه كله إلى المرأة! وبعض هؤلاء يجاهر بأن عملها حرام. ومصافحتها حرام. والحديث معها في أي شأن حرام، أو قريب من الحرام.

وليس أشد خطأ من أصحاب هذا الرأي إلا أصحاب الرأي النقيض له؛ الذين يرون أن كل قيد متعلق بحشمة المرأة وحجابها أو عفتها وصيانتها: تخلّفٌ ورجعية. ويدعون المرأة المسلمة إلى التشبه بنساء الغرب اللاتي لم يعد يحول بينهن وبين شيء مما

حرمه الله دين، ولا التزام خُلُقي، ولا محاسبة اجتماعية، ولا روابط أسرية، فالعفيفة هناك حرة، والبالغة منتهى ما يلغه بالإنسان تحلله من كل قيد حرة مثلها تماماً.

ولا يلوم أحد على أحد.

ولا ينقم أهل العفة والصيانة على أهل الفجور والانحلال. وكأنهم جميعاً قد صدق فيهم قول الله تعالى في بني إسرائيل: ﴿كانُوا لا يَتَناهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ ما كانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٥/٧٩].

ومن أفضل المعالجات المعاصرة لهذه المسألة: معالجة فضيلة شيخنا حجة الإسلام محمد الغزالي في كتابه: (قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة)[1]، ومن قبله كتاب العلامة الشيخ مصطفى السباعي: (المرأة بين الفقه والقانون)، الذي أصبح منذ صدوره مرجعاً لكل من درس مسألة المرأة وأحكام الإسلام في شؤونها[2].

وقد توج جهود المعاصرين في هذا الموضوع العمل العلمي الكبير الذي أخرجه للناس الأخ العزيز الأستاذ عبد الحليم محمد

---

(١) نشرته دار الشروق المصرية سنة ١٩٩٠م.

(٢) نشره المكتب الإسلامي في دمشق وبيروت مرات عديدة.

أبو شقة ـ رحمه الله ـ بعنوان: (تحرير المرأة في عصر الرسالة)، وهو موسوعة للآيات القرآنية وللحديث الصحيح، من البخاري ومسلم، ونادراً ما يعرِّج على غيرهما؛ ليبين كيف عالج الإسلام، في مصدره الأصلي القرآن الكريم، ثم في السنة الصحيحة، شأن المرأة. وقد فتح الباب لهذا البحث صِدِّيقْ حسن خان بكتابه: (حُسن الأسوة فيما ورد عن رسول الله في النسوة)، الذي جمع فيه عدداً من الأحاديث الخاصة بأحكام النساء وأوضاعهن[1].

٤٨- والمقرر عند جمهور العلماء بالشريعة والمشتغلين بالفقه الإسلامي أن الأحكام التشريعية في جملتها وتفصيلها تقررت ـ كما قدمنا ـ لتحقيق مصالح الناس. وأن هذه المصالح ترجع في جملتها إلى حفظ ما يسمى بالكليات الخمس وهي (النفس والعقل والعرض والمال والدين)، ويضيف إليها بعض العلماء أصلاً سادساً هو (منع الفساد)[2]. وتحقيق هذه المصالح والتمكين لها يكون على وفق القواعد الإسلامية العامة التي يعتبر الالتزام بها واجباً على المجتمع المسلم.

والفقهاء يقسمون الواجبات الإسلامية إلى نوعين: نوع

---

(١) الإسلاميون والمرأة، الدكتور محمد سليم العوَّا، دار الوفاء، المنصورة ٢٠٠٠م.

(٢) الموافقات للإمام الشاطبي ط دراز، ١ /٣٨ و ٢ / ١٠، وتبصرة الحكام بأصول الأقضية ومناهج الأحكام للقاضي ابن فرحون المالكي، ٢ / ٢٠٦.

يسمونه الواجب العيني وهو الذي يخاطب بفعله كل مكلف، فهو واجب خاص يجب أن يؤديه كل فرد قادر عليه كالصلاة والصوم والحج وما إليها. ونوع يسمونه الواجب الكفائي وهو الذي يتجه الخطاب التشريعي فيه إلى الأمة كلها، بحيث يجب على المجتمع المسلم أن يضمن أداءه بطريقة كافية لتحقيق غايته، وإلا بقي وجوب فعله قائماً على الأمة كلها، وتأثم إذا لم يكن من بينها من يقوم به، قياماً يحقق المقصود من التكليف به. ويمثلون له بالجهاد لحفظ البلاد وحفظ العقيدة، ويُدْخِل فيه الفقه المعاصر العمل الاجتماعي والسياسي كله، إذ يرمي في النهاية إلى حفظ سلامة المجتمع، وضمان تقدمه، ومنع الفساد من أن يسري فيه أو يستشري بين أفراده[١] .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أحد أهم فروض الكفاية، أو الواجبات الكفائية. وإذا كان العمل السياسي كله يدخل في دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويرمي إلى تحقيق الصلاح الاجتماعي، ومنع الفساد الاجتماعي، فإن البحث يجب أن يتجه نحو الأدلة القرآنية والنبوية الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لنتبين ما إذا كانت هذه الأدلة تتضمن التفريق

---

(١) محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة ،.١٧٢

من أي وجه بين الرجال والنساء، بحيث يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل السياسي شعبة من شعبه، واجباً على أحد الفريقين دون الآخر، أم أن هذه التفرقة غير قائمة على أساس صحيح من الأدلة الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

٤٩ ـ والتعبير في آيتي سورة آل عمران [٣/١٠٤ و ١١٠] اللتين ذكرتهما آنفاً في شأن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلفظ (الأمة) يدل بلا ريب على شمول واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للنساء والرجال جميعاً. وأصرح من ذلك دلالةً قول الله، تبارك اسمه، في سورة التوبة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٩/٧١]، فهذا نص صريح في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الرجال والنساء، سواء بسواء.

والقرآن الكريم يصف المؤمنين رجالاً ونساءً بأنهم: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الإِثْمِ وَالْفَواحِشَ وَإِذا ما غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ (*) وَالَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ (*) وَالَّذِينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٤٢/٣٧-٣٩]. وهذا الوصف للمؤمنين يشمل الرجال

والنساء كذلك. فإن من خصائص الخطاب العربي القرآني، وغيره، أنه يشمل الرجال والنساء جميعاً، ويعمهم بالحكم الوارد فيه حقاً كان أو واجباً، فإذا كان الحكم خاصاً بالنساء أتى الخطاب العربي خاصاً بهن جمعاً أو إفراداً[1] كما قال الله تعالى: ﴿يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾ [الأحزاب: ٣٢/٣٣]. وكما قال سبحانه حكاية عن بني إسرائيل قولهم لمريم البتول: ﴿يا أُخْتَ هارُونَ ما كانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَما كانَتْ أُمُّكِ بَغِيّاً﴾ [مريم: ٢٨/١٩]. فالقرآن الكريم دال بنصه إذن، على المساواة بين الرجال والنساء في أصل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥٠- وأشهر أحاديث السنة النبوية الصحيحة في شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الحديث المتفق عليه عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: "من رأى منكم منكراً فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه. فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان". والمقرر عند الأصوليين واللغويين أن لفظ (مَنْ) من ألفاظ العموم التي يصدق ما بعدها على جميع الأفراد الذين يشملهم من غير استثناء

(١) محمد سليم العوّا، الإسلاميون والمرأة، دار الوفاء ٢٠٠٠م، ٣٤.

ولا تخصيص إلا بدليل صريح على ذلك[١]، فإذا سبق لفظ (مَنْ) كلمة (منكم) - كما في الحديث ـ فإنها تشمل المؤمنين جميعاً رجالاً ونساءً بلا استثناء، لأنه ليس في موضع آخر من أدلة الشريعة ـ القرآن والسنة ـ ما يدل على هذا الاستثناء أو التخصيص.

ومثل هذا الحديث، ما رواه الإمام مسلم عن تميم الداري أن النبي ﷺ قال: "الدين النصيحة" قلنا: "لمن؟" قال: "لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[٢]. والمرأة والرجل سواء في مطالبتهم بالتدين بالإسلام والامتثال له، فإذا كان (الدين) هو النصيحة، أي كانت النصيحة جزءاً لا يتجزأ منه وفرعاً لا ينفصل عنه، ومَعْلماً مهماً من معالمه حتى دلَّ النبي ﷺ بها - وهي جزء ـ على الكل الذي هو الدين، فكيف يصحُ أن يقال إن النساء لسن مسؤولات عن أداء هذا الواجب؟ وهل العمل العام، كله أو جله، إلا نصيحة بوجه من الوجوه، وهي قيام بواجب من واجبات الدين؟ فمن الذي يستطيع حرمان النساء، بلا دليل ولا شبهة دليل، من أداء هذا الواجب؟

---

(١) شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٩م في مبحث ألفاظ العموم.

(٢) سبق تخريجه.

السنة مثل القرآن إذن في التسوية بين الرجال والنساء في إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليهم جميعاً، وفي مطالبتهم بأدائه إذ جعلت الدين هو النصيحة، والدين هو موضع التكليف الكلي للرجال والنساء معاً.

٥١- فإذا تبين هذا لم يعد لأحد حجة في إبعاد النساء عن العمل العام بسبب أنهن نساء. ويتأكد هذا بالسوابق الإسلامية الثابتة منذ عهد النبوة لمشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، فقد كانت النساء يشاركن الرجال في جيوش رسول الله ﷺ في أشق أنواع العمل العام، وأعظمها خطراً، وأكثرها تعريضاً للمرأة لما تتجنبه عادةً، أعني القتال الفعلي مع الجيوش الإسلامية[١]، ففي طبقات ابن سعد في ترجمة نُسيبة بنت كعب الأنصارية ـ أم عمارة ـ أنها قاتلت يوم أحد، وأبلت بلاءً حسناً، وجُرِحَتْ اثني عشر جرحاً بين طعنة برمح أو ضربة بسيف، وأن النبي ﷺ قال عنها يوم أحد: "ما التفت يميناً ولا شمالاً إلا وأنا أراها تقاتل دوني"[٢]

وذكر المقريزي في (إمتاع الأسماع) قتال الصحابيات يوم حنين فقال: "وكانت أم عمارة في يدها سيف صارم، وأم سُلَيْم معها خنجر قد حزمته على وسطها وهي يومئذ حامل بعبد الله

(١) للتوسع في هذا الموضوع راجع كتاب أخينا العلامة الأستاذ عبد الحليم أبو شقة، رحمه الله، تحرير المرأة في عصر الرسالة، جـ ٢ و٣.

(٢) طبقات ابن سعد، ٨ / ٤١٢. وحديث عمر رضي الله عنه في ٤١٥.

ابن أبي طلحة، وأم سليط، وأم الحارث ـ حين انهزم الناس ـ يقاتلن وأم عمارة تصيح بالأنصار: أيّة عادة هذه، ما لكم وللفرار، وشدت على رجل من هوازن فقتلته وأخذت سيفه"[١].

وقد شاركت في غزوة خيبر مع النبي ﷺ خمس عشرة امرأة هن: أم سنان الأسلمية، وأم أيمن، سلمى مولاة رسول الله، وكعيبة بنت سعد الأسلمية، وأم مطاع الأسلمية، وأمية بنت قيس الغفارية، وأم عامر الأشهلية، وأم الضحاك بنت مسعود الحارثية، وهند بنت عمرو بن حرام، أم منيع بنت عمرو، وأم عمارة بنت كعب، وأم سليط النجارية، وأم سليم، وأم عطية الأنصارية، وأم العلاء الأنصارية[٢].

٥٢- وقد شاركت النساء في الهجرة إلى الحبشة، وفي الهجرة إلى المدينة، والهجرة عمل سياسي يقوم به المهاجر عندما تضيق عليه أرضه الأصلية، وتحول بينه وبين أداء واجبات دينه، والعمل المنظم لنصرة عقيدته، وليست فراراً إلى أرض يتمكن المهاجر فيها من أداء العبادات فقط[٣].

---

(١) راجع تحرير المرأة في عصر الرسالة، لعبد الحليم أبي شقة ـ رحمه الله ـ ٢ / ٢١٨ ـ ٢٢٢، وانظر طبقات ابن سعد، ٨ / ٩٢.

(٢) أحصاهن نقلاً عن طبقات ابن سعد عبد الحليم أبو شقة في المصدز السابق، ٢ /٢٢١.

(٣) محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ٤٤،٤٧.

وقد وصف الأستاذ ظافر القاسمي ـ رحمه الله ـ في كتابه القيم: (نظام الحكم في الشريعة والتاريخ)، الأمر النبوي بالهجرة إلى الحبشة بأنه أول عمل سياسي قام به الرسول ﷺ[١].

ويؤكد هذا الفهم للهجرة إلى الحبشة الدكتور نزار الحديثي في كتابه (الأمة والدولة في سياسة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين)[٢]، فهو يعتبر الهجرة إلى الحبشة خطوة في سبيل بناء الأمة التي أقامت الدولة الإسلامية الأولى.

والهجرة إلى المدينة كانت عملاً سياسياً محضاً، فهي لم يؤذن بها إلا بعد الإذن للنبي ﷺ بالقتال، وقد قال النبي ﷺ لأصحابه وهو يأمرهم بالخروج إلى المدينة: "إن الله ـ عز وجل ـ قد جعل لكم إخواناً، وداراً تأمنون بها"[٣].

٥٣- وقد شاركت المرأة في الشورى السياسية ففي صحيح البخاري[٤]، وفي كتب السيرة المتعددة[٥] واقعة مشورة أم سلمة

(١) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، ط ١٩٧٤م، ٢٧ وما بعدها.

(٢) نزار الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، بغداد ١٩٨٧م، ٨٠ وما بعدها.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ٢ / ١٠٩ ط ١٩٨٧م.

(٤) الحديث رقم ٢٧٣١ و ٢٧٤٢.

(٥) مثلاً الروض الأنف للسهيلي، ٢ / ٢٣٢، والسيرة الشامية، ٥ / ٩٢، ط المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة ١٩٩٢م.

على رسول الله ﷺ يوم الحديبية في قصة مفصلة، جميلة، فليراجعها من أراد.

وأشارت أم سليم على رسول الله ﷺ يوم حنين بقتل الطلقاء (مسلمة الفتح الذين انهزموا يوم حنين فظنت هي أنهم سبب انكسار جيش المسلمين) فقال لها: "يا أم سليم إن الله قد كفى وأحسن"[١].

وأشارت حفصة بنت عمر بن الخطاب على أبيها أن يستخلف بعده رجلاً على أمر المسلمين فأبى وقال: " الله عز وجل يحفظ دينه، وإني لئن لا أستخلف فإن رسول الله ﷺ لم يستخلف، وإن أسْتخلِف فإن أبا بكر قد استخلف"[٢]. يعني أن في الأمر سعة، وبأي الهديين اقتدى فلا تثريب عليه.

وأشارت على أخيها عبد الله بن عمر يوم صفين أن يلحق بالناس وقت إبرام الصلح ففعل[٣].

وقد استخرج الأستاذ أبو شقة ـ رحمه الله ـ من الصحيحين عدداً من الشواهد الصادقة على مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية أثبتها في الجزء الثاني من كتابه. فمن ذلك

(١) صحيح مسلم، ٥، ١٩٦ من الطبعة التركية بالآستانة.

(٢) صحيح مسلم، ٦، ٥.

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٨/ ٤٠٧ و ٤٠٩.

مشاركتها في أداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومشاركتها في الدعوة إلى دين الله، ومشاركتها في أنواع مختلفة من أعمال الجهاد في سبيل الله، ومشاركتها في العمل المهني، ومواجهة بعضهن طغيان الولاة.

وقد روى الإمام مسلم في ذلك قصة أسماء بنت أبي بكر حين دخل الحجاج بن يوسف الثقفي عليها فقال لها: "كيف رأيتني صنعت بعدو الله؟ (يعني ولدها عبد الله بن الزبير)، قالت: رأيتك أفسدت عليه دنياه، وأفسد عليك آخرتك... أما إن رسول الله ﷺ حدثنا أن في ثقيف كذاباً ومبيراً (المبير: المهلك، إشارة إلى كثرة من قتلهم الحجاج). فأما الكذاب فقد رأيناه، وأما المبير فلا إخالك إلا إياه. فقام عنها الحجاج ولم يراجعها"[١].

٥٤- والمنصف يستيقن، حين يقف على الأدلة، التي ذكرنا خلاصة موجزة لها، والتي عدّها الأستاذ أبو شقة فبلغ بها نحو ثلاث مئة دليل من السنة وحدها، أن مشاركة النساء في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية أمر لا يمنعه الشرع. ولا يحول بين المرأة وبينه صحيح الفقه؛ مادامت ملتزمةً بالزي الذي لا يخالف الحشمة الإسلامية الواجبة، وهو ما يغطي كل جسدها وشعرها، ولا يصف جسدها ولا يكشف عنه. ومادامت ملتزمة بالوقار

(١) صحيح مسلم، ٧/ ٩، وراجع فيما سلف، أبا شقة، ٢/ ٤٩ ـ ٥٧.

والصيانة والعفة التي تحفظ للمرأة كرامتها واحترامها في أي مجتمع توجد فيه. وليس وراء هذين القيدين شيء يمنع النساء من المشاركة في الحياة العامة بصورها كافة. وحين تمتنع المرأة عن ذلك لأسباب ترجع إليها مثل المشغلة بأمور أهم، أو الانصراف عن الحياة العامة لعدم الاهتمام بأمرها، أو عدم الرغبة في المشاركة فيها، فإن ذلك لا يضاف إلى الشرع ولا ينسب إلى الفقه، وإنما هو موقف شخصي لبعض النساء، يتخذ مثله كثير من الرجال، وهو لا يحتاج إلى إلباسه ثوب الحكم الشرعي، أو تسويغه بادعاء نسبته إلى اجتهاد فقهي. وما يعرض لبعض النساء الراغبات في المشاركة في الحياة العامة من الطوارئ، المانعة عن العمل العام أصلاً، يحدث للرجال مثله. وحكم الرجال والنساء فيه سواء.

وإذا كانت هذه هي شهادة التاريخ الإسلامي الأول في العهد النبوي وعهد الخلافة الراشدة، وهي قاطعة في أن أحداً لم يمنع النساء من المشاركة في العمل العام بصوره كلها: من القتال في الميدان إلى إبداء الرأي عند طلبه، وبغير طلب أداءً لواجب النصيحة الملقى على عاتق المؤمنين جميعاً رجالهم ونسائهم. فإن الحق أن جواز اشتغال المرأة بالشأن العام، ومباشرتها النشاط السياسي أمر لا يتوقف على التاريخ وسوابقه، بل إنه يتوقف على الأدلة الشرعية وما يستخلص منها.

والصحيح في ذلك أنه ليس هناك دليل صحيح يحرم المرأة من أهليتها للعمل العام أو لتحمل تبعات المشاركة السياسية.

والأدلة الشرعية لا تفرق في الوَلايات بين الرجل والمرأة إلا تلك التفرقة المستفادة من قول رسول الله ﷺ: " لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة"(١).

وأصح الأقوال في هذا الحديث أنه ليس على إطلاقه، بل هو مقيد. وأن المقصود به ـ على كل حال ـ هو الولاية العامة التي تسمى في فقهنا بالخلافة.

وليس يصح في الفقه ولا في مطلق الفهم أن المقصود به حرمان المرأة من أي ولاية من أي نوع حتى يحتج به على عدم جواز مباشرة المرأة نشاطاً سياسياً، وقد لا يكون في ذلك ولاية أصلاً.

وقد نقل المناوي في (فيض القدير شرح الجامع الصغير) أن الإمام الطيبي قال: "هذا إخبار بنفي الفلاح عن أهل فارس على سبيل التأكيد، وفيه إشعار بأن الفلاح للعرب فتكون معجزة"(٢)، وأخذاً من هذا القول ذهب الأستاذ خالد محمد خالد، رحمه الله،

---

(١) رواه البخاري في صحيحه برقم (٤٤٢٥) وبرقم (٧٠٩٩) بسند واحد عن أبي بكرة رضي الله عنه.

(٢) ٥/ ٣٠٣.

إلى أن الحديث لا يتضمن حكماً شرعياً بل هو خبر كقول الله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ (*) فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ [الروم: ٣٠/٢-٣]، وأنه رأي للنبي ﷺ في شأن من شؤون الدنيا مثل رأيه في مسألة تأبير النخل وشبيهاتها، وأنها واقعة حال تخص (بوران بنت كسرى) دليل عرض القرآن الكريم قصة بلقيس ملكة سبأ عرضاً يفيض بمزاياها وعظمة عقلها، حتى أنقذت قومها من الهلاك المبين[١].

ومن مثل هذا الفهم قول الشيخ محمد الغزالي، رحمه الله: "إن القصة ليست قصة أنوثة وذكورة، إنها قصة أخلاق وقدرات، ومواهب نفسية واستعدادات علمية قد تتوافر في المرأة ولا تتوافر في رجال كثيرين، إن امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور!"[٢]

وقد ذكر الدكتور محمد فريد الصادق، في رسالته (الحقوق السياسية للمرأة)[٣] أدلة عديدة على جواز مشاركة المرأة في الحياة السياسية، وعلى وقوع هذه المشاركة فعلاً. فذكر بيعة النساء للنبي ﷺ وأنها لم تكن بيعةً دينية فحسب، بل كانت بيعةً سياسية كذلك، مستدلاً بقول القرآن الكريم: ﴿وَلا يَعْصِينَكَ فِي

---

(١) خالد محمد خالد، الديموقراطية أبداً / ٢٢٥.

(٢) ملخص من كلامه في: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ٥٢ وما بعدها.

(٣) نال بها درجة الدكتوراة في الحقوق من جامعة القاهرة سنة ١٩٩٧م.

مَعْرُوفٍ﴾ [الممتحنة: ٦٠/١٢] مقروناً بقول النبي ﷺ عن الطاعة الواجبة للأمير: "إنما الطاعة في المعروف".

وذكر مشورة أم سلمة على النبي ﷺ يوم الحديبية، وقد تقدم الحديث عنها.

وذكر تولية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب للشفاء بنت عبد الله الحسبة على السوق والحسبة ولاية عامة من ولايات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(١).

وذكر تولية سمراء بنت نهيك الأسدية حسبة السوق، وأن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أعطاها سوطاً كانت تؤدب به المخالفين والمخالفات(٢).

وناقش الدكتور محمد فريد الصادق، في رسالته المذكورة، أدلة المانعين من ممارسة المرأة للنشاط السياسي، وانتهى إلى أنه ليس في

---

(١) قال ابن حجر في الإصابة: "كان عمر يقدمها في الرأي ويرعاها ويفضلها، وربما ولاها شيئاً من أمر السوق" ٤ / ٣٣٣ من طبعة دار الكتاب العربي في بيروت، دون تاريخ. وفي الاستيعاب لأبي عمر بن عبد البر بهامشه في الصفحة نفسها النص نفسه. وفي أسد الغابة لابن الأثير أنها "أسلمت قديماً، وهي من المبايعات ومن المهاجرات الأول... وكانت من عقلاء النساء وفضلائهن...، وكان عمر رضي الله عنه يقدمها في الرأي ويرضاها". المجلد السابع ١٦٢ الترجمة رقم ٧٠٣٧، من طبع كتاب الشعب بالقاهرة ١٩٧٣م.

(٢) قال ابن عبد البر في المصدر السابق ٣٢٨، إنها: "أدركت رسول الله ﷺ، وعُمِّرت، وكانت تمر في الأسواق وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتضرب الناس على ذلك بسوط كان معها" ولم يذكر تولية عمر لها.

هذه الأدلة (نقلية وعقلية) ما يؤيد هذا المذهب أو يرجحه[١]. ثم قال: "إن قصر الحقوق السياسية على الرجال دون النساء، أمر لا يقره الإسلام الصحيح الحريص على المساواة بين الرجل والمرأة، في التمتع بهذه الحقوق السياسية فليس الذنب ذنب الإسلام، وإنما هو ذنب بعض الذين يتحدثون باسمه"[٢].

فكيف يصح مع هذا الثابت بالنصوص والواقع في التاريخ، أن يُنكر على المرأة المشاركة في العمل السياسي؟

وهل هذا إلا أثر من آثار تحكيم واقع زمان معين، أو مكان بذاته، في الفقه على سعته، وفي تصويب آراء العلماء وتخطئتها على اختلاف العصور؟

٥٥- وقد تجدد الحديث عن هذا الأمر بمناسبة صدور مرسوم أميري في دولة الكويت يجيز للمرأة ممارسة حقها في الترشيح لمجلس الأمة، وفي التصويت لاختيار النواب فيه، فعارض هذا الأمر فريق، وأيده فريق. وكان المثير للعجب أن كثرة المعارضين له كانت من التيار الإسلامي الذي تدل نصوص القرآن والسنة ـ كما أسلفنا ـ وهي مصدر مرجعيته في الأمور كلها، على ثبوت

---

(١) راجع الصفحات من ٧٨ ـ ٩٨، ١٥٦ ـ ١٦٣ من رسالة الدكتور محمد فريد الصادق سالفة الذكر.

(٢) السابق ١٦٢.

حق المرأة في الممارسة السياسية بلا تفريق بينها وبين الرجال، وسيقت حجج متعددة لهذه المعارضة، لا يثبت فيها على النقد شيء.

غير أن اللافت للنظر كان معارضة تيار (الإخوان المسلمين) في الكويت لهذا القرار الأميري على الرغم من أن الإخوان المسلمين في مصر قد أصدروا منذ سنة (١٩٩٤م) رسالة عن حق المرأة في الانتخاب، وفي عضوية المجالس النيابية، وفي تولي الوظائف العامة، انتهوا فيها إلى أنه "ليس ثمة نص في الشريعة الغراء يحجب (المقصود: يمنع أن تشارك المرأة في هذا الأمر، أي في الانتخاب). وإلى أنه ليس في النصوص المعتمدة ما يمنع تولي المرأة مهام عضوية المجالس النيابية وما يماثلها. وإلى أن مرد الأمر في تولي المرأة القضاء هو إلى الاجتهاد. وأن الترجيح طبقاً للأسس الشرعية أمر وارد، ثم إن الواجب ابتغاء مصلحة المسلمين طبقاً لضوابطها الشرعية وطبقاً لظروف المجتمع وأحواله. وأن المرأة لها أن تعمل في الوظيفة العامة والأعمال المهنية".

فكيف ساغ للإخوان المسلمين في الكويت أن يناقضوا ما أباحه الإخوان المسلمون في مصر، وأن يحرموا ما حللوه، بل لقد سمعت بعضهم يصف ـ في حديث إلى إذاعة لندن ـ إعطاء المرأة حقوقها السياسية بأنه "مؤامرة على الإسلام"!!

والعجيب أن قطر وهي الجارة القريبة للكويت قد سبقتها في إعطاء المرأة حق المشاركة في الانتخابات والترشيح للمجالس البلدية، ولم يعترض أحد هناك على الرغم من وفرة العلماء الصالحين، وعلى الرغم من تشابه ظروف البلدين حالياً وتاريخياً. فهل يبيح الإسلام لنساء قطر ما يحرمه على نساء الكويت؟؟ ومثل ذلك يقال في مصر والجزائر والأردن والسودان وإيران وماليزيا وباكستان وعشرات البلاد الإسلامية الأخرى.

فلم يبق إلا أنه الحكم بالعادات والتقاليد، وتسويغها بحمل الدين نفسه عليها، وهو عكس ما يجب أن يكون.

٥٦- وليلاحظ المتابع لهذا الشأن أن القوى الإسلامية المهتمة بالشأن السياسي من أقصى الأرض إلى أدناها، قد اتخذت موقفاً ناقداً من الحكومة التركية السابقة، التي لم تسمح للنائبة مروة قاوقجي بالبقاء في مقعدها النيابي بسبب التزامها الحجاب. واعتبرت هذه القوى أن الموقف التركي يفضح العلمانية المعادية للدين، المنكرة لحقوق الإنسان، ويهدر حق المسلمين الأتراك المقرر بالدستور والقانون للمواطنين كافة.

وفي مقابلة ذلك نرى موقفاً شديد التزمت، لا يدل عليه دليل صحيح، تتخذه القوى الإسلامية في الكويت في قضية الحقوق السياسية للمرأة.

٥٧- ومن عجائب ما وقع في هذا الشأن أن اقتراحاً عُرض، في المؤتمر الذي عقد بمناسبة بدء البث عبر شبكة الاتصالات الدولية المعروفة باسم (إنترنت) على موقع خاص بالإسلام "Islam Online.net"، لتدخل ضمن مجلس إدارة هذا الموقع سيدة ممن شاركن في تأسيسه، وتبرعن له بمئات الألوف من الدولارات، فاعترض عدد من الإسلاميين الحاضرين على ذلك. واشترط آخرون أن تدخل امرأتان (لا واحدة) لأن هناك تصويت (ولابد) سيتم في المجلس، وقد رددت على الرأيين جميعاً، وأيدني معظم الحاضرين، وأقرت عضوية النساء في مجلس إدارة الموقع بعد لأي![1] .

٥٨ ـ وإذا كنا لا نستنتج من كل ما سلف بيانه وجوب ممارسة المرأة حقوقها السياسية، بل نرى جواز ذلك؛ فإننا نرى أنه إذا امتنعت بعض النساء عن هذه الممارسة، كما يمتنع كثير من الرجال، فإنه لا تثريب عليهن إلا بقدر ما تخسر الأمة من غيبتهن عن هذا الميدان، أو بقدر ما تفتح هذه الغيبة باباً لتقدم ذوي الاتجاهات المناهضة للإسلام على المؤمنين به، في الفوز بمراكز التأثير ومواقع صنع القرار.

---

(١)عقد هذا الاجتماع في الدوحة يوم ٥ أكتوبر ١٩٩٩م/ الموافق ٢٦ جمادى الآخرة ١٤٢٠هـ.

وقد جرب الإسلاميون ذلك تجربةً عمليةً معاصرة، فإن الإسلاميين هم أكثر الناس استفادة من الممارسة النسائية للحقوق السياسية، فتصويت المرأة للمرشحين الإسلاميين في انتخابات مجلس الشعب المصري سنة ١٩٨٧م وسنة ٢٠٠٠م، وفي انتخاب المرشحين للجمعية التأسيسية في السودان بعد حركة الفريق سوار الذهب، التي أسقطت حكم الرئيس السابق جعفر النميري، كان هو العامل الحاسم في نجاحهم. والأمر نفسه ينطبق على التصويت في انتخابات النقابات المهنية، قبل فرض الحراسة عليها في مصر، فكيف يعارض الناس ما يحقق مصالحهم ويعود عليهم بالفائدة؟ وهو في الوقت نفسه أمر تدل على مشروعيته نصوص الكتاب والسنة ونماذج التطبيق العملي في العصر النبوي!

وقد جعل الله سبحانه من الأوصاف الملازمة للمؤمنين والمؤمنات: أن بعضهم أولياء بعض، وبيّن ولاية المؤمنين للمؤمنات وولاية المؤمنات للمؤمنين، بأنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأين تجد المؤمنات محفلاً أرحب وأوقع أثراً من المجالس النيابية في عصرنا الحاضر، للقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هذه؟

٥٩- والأصل الذي ينبغي أن نبدأ منه نظرنا في هذا الشأن كله هو قول القرآن الكريم: ﴿يا أَيُّها النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً﴾ [النساء: ٤/١].

وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾ [الحجرات: ٤٩/١٣]. فهاتان الآيتان، ونظائرهما في القرآن الكريم، تؤكدان أن وحدة الأصل الإنساني، الذي تتفرع عليه المساواة بين الذكور والإناث في الحقوق والواجبات، هي القاعدة العامة التي لا يخرج عليها إلا ما استثني بنص خاص.

ويؤكد ذلك قول الرسول ﷺ: "النساء شقائق الرجال"[(١)]، والشقيق نظير ومثيل، ولابد من دليل قاطع، أو راجح في النظر الصحيح، يؤدي إلى عدم المساواة عند وجود سببها.

ومن أظهر صور المساواة بين الرجال والنساء أن يتساووا في التمتع بالحقوق العامة وفي أداء الواجبات العامة، وهي المساواة

---

(١) رواه أبو داود في سننه (برقم ٢٣٣ في طبعة دار الكتب العلمية مع شرحه: عون المعبود بشرح سنن أبي داود لشمس الحق العظيم أبادي) وقد قال العلامة الشيخ محمود خطاب السبكي في شرحه المسمى: المنهل العذب المورود: "المراد هنا أنهن نظائر الرجال في الخلق والطبائع والأحكام، كأنهن شققن منهن، فما ثبت للرجال من أحكام يثبت للنساء إلا ما قام عليه دليل الخصوصية"، وقال الإمام الخطابي نحو هذا، كما نقله في عون المعبود ١/٢٧٥. وهو مروي أيضاً عن عائشة رضي الله عنها، في مسند الإمام أحمد برقم ٢٦١٨٥ عن طبعة المكتب الإسلامي ببيروت سنة ١٩٩٣م، ٦/ ٢٩١.

التي حاصلها أن يكون للمرأة الدور الذي تؤهلها له مكناتها العقلية والشخصية في حياة مجتمعها، شأنها في ذلك شأن الرجل سواء بسواء.

والموقف الفقهي التقليدي في مسألة الدور السياسي للمرأة يحسم القضية، بأن المرأة لا شأن لها بالسياسة، وأن غاية ما يطلب منها أن تقوم به إن استطاعت في نظر أصحاب هذا الرأي، هو أن تصون بيتها وتربي أولادها.

وبعض أنصار هذا الرأي يستدلون بالحديث غير الصحيح: "شاوروهن وخالفوهن"[1]. وهو حديث لا تصح نسبته إلى الرسول ﷺ، ولا يجوز أن تستمد منه حجة.

وقد كان الرسول ﷺ يستشير زوجاته في الأمور العامة ويأخذ بقولهن أو رأيهن، فكيف يقول هذا الكلام ثم يكون أول من يخالفه؟

---

(١) هو باطل لا أصل له، نص على ذلك العلامة الشيخ مرعي بن يوسف الكرمي في الفوائد المجموعة (بتحقيق أخينا العلامة الشيخ محمد الصباغ) ط دار الوراق بالرياض سنة ١٩٩٨م، وهو فيها برقم ٧٦ ص ٩٩؛ ونص على عدم صحته السخاوي في المقاصد الحسنة برقم ٥٨٥ ص ٢٤٨ ط دار الكتب العلمية في بيروت ١٩٧٩م؛ وملا علي القاري في الأسرار المرفوعة (بتحقيق العلامة الشيخ محمد الصباغ) ط مؤسسة الرسالة سنة ١٩٧١م برقم ٢٤٠ ص٢٢٢؛ والعجلوني في كشف الخفا ومزيل الإلباس، ط دار إحياء التراث العربي (المصورة) برقم ١٥٢٩، ٢ / ٣.

والمعترضون على ولاية المرأة للمناصب السياسية يحتجون بحديث الرسول ﷺ: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"[١] .

وهذا الحديث (وقد بينا حقيقة معناه فيما سبق) لا حجة فيه لأن الأمر الذي يشير إليه هو أمر الولاية العامة التي ليس فوقها ولاية، وهي الخلافة أو الرئاسة العامة للدولة الإسلامية الواحدة التي تضم العالم الإسلامي كله. وهي دولة لم تعد موجودة الآن، ولا يتوقع أن توجد في المستقبل البشري المنظور.

واختصاصات (ولي الأمر) فيها وشروط ولايته بشمولها وسعتها واتصالها بجميع المجالات بما فيها الإمامة في الصلاة وقيادة الجيوش والاجتهاد الفقهي المطلق ورئاسة القضاء، لم تعد متوافرة في أحد من الحكام اليوم. ولو ادعاها لنفسه أحد لكان الإسلاميون هم أول من يعترض عليه ويأبى التسليم بها له.

فالحكام اليوم جزء من مؤسسة. والحكم نفسه مؤسسة من مؤسسات عدة، تتوزع بينها السلطات والصلاحيات التي كان يجمعها في يده الحاكم الفرد، أياً كان اسم حكمه ولقب سلطانه.

ولا بأس من حيث الأهلية والكفاءة أن تتولى المرأة بعض هذه السلطات (ولو كانت رئاسة الدولة) لأن أيّاً من تلك السلطات

---

(١) رواه البخاري وسبق ذكره.

(بما فيها الرئاسة نفسها) لا تمثل (الأمر) الذي يدل الحديث على عدم فلاح من يولونه لامرأة.

ولأن (الأمر) في الحديث بمعنى الولاية العامة فقد أباح بعض الأئمة للنساء بعض الولايات الخطيرة فهي تلي القضاء عند أبي حنيفة فيما تجوز فيه شهادتها، وقال الطبري تلي القضاء والإمارة، وهي رواية عن الإمام مالك أيضاً[1] .

لذلك فإنني لا أرى مانعاً شرعياً من ولاية المرأة أي منصب تؤهله لها كفاءتها وقدرتها وثقة الناس (الناخبين) فيها إذا كان من مناصب الانتخاب، أو ثقة المسؤولين عن التعيين إذا كان مما يعين له القائم به.

ولهذا الاجتهاد نظير في الفقه الشيعي المعاصر، فقد انتهى صديقنا العلامة الإمام محمد مهدي شمس الدين ـ رحمه الله ـ إلى مثله في كتابه: (أهلية المرأة لتولي السلطة) ـ وهو بحث مقارن بين الفقهين السنّي والشيعي، جمع فيه صاحبه بين علمي الرواية

---

(١) نص على ذلك ابن حجر في فتح الباري، ٨ / ١٢٨. ولا تغتر بمن ينكر ولايتها في مذهب الأحناف، فقد نصت الكتب المعتمدة في المذهب على ذلك ومنها: الكاساني، بدائع الصنائع، ٧ / ٣ حيث قال: "وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة، لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة إلا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص، لأنه لا أهلية لها في ذلك، وأهلية القضاء تدور مع الشهادة". وابن نجيم في البحر الرائق ٦ / ٢٨١ حيث ينفي اشتراط (الذكورة والاجتهاد) في القاضي.

والدراية، فذهب إلى أن لفظ "لـن يفلـح قـوم..." لا يفيـد بطـلان ولاية المرأة من الناحية الشرعية. وإنما غاية ما يفيده خطأ الاختيار، أو عدم ترتب الغرض عليه. فهو من قبيل قولـك: "لـن يفلـح مـن اتجـر في الصيـف ببضاعـة الشـتاء"، فإنـه يعنـي لـن يربـح المقـدار المناسب، ولكنه لا يفيد فساد البيع قطعاً.

ثم فرق بين الولاية الاستبدادية (الكسروية) وبين ولايـة الأمـر في الدولـة التـي تديرهـا المؤسسـات، وتمـارس فيهـا السـلطات والصلاحيات عـن طريـق الشـورى، فـأبطل الولايـة الأولى سـواء أكـان الحـاكم رجـلاً أم امـرأة، وأجـاز الثانيـة للرجـال والنسـاء جميعاً[1].

٦٠- ويستدل المانعون قيام المـرأة بالمساهمة في العمـل العـام: السياسـي والاجتمـاعي والاقتصـادي والثقـافي والمـانعون لتوليتهـا المناصب السياسية والقيادية العامة، بعدد من آيات القرآن الكريـم يذهبون إلى أنهـا تؤيـد دعواهـم. وبيـان النظـر الصحيـح في هـذه المسألة يقتضي التعرض لمدلول هذه الآيات، والتعرف على الحكـم الشرعي المستفاد من كل منها لنتبين مدى صحة نسبة هـذا المنـع إلى نصوص القرآن الكريم.

(١) آية الله محمد مهدي شمس الدين، رحمه الله، أهلية المرأة لتولي السلطة، ١٩٩٥م، ٨٢ وما بعدها، ويجب مراجعة كتابيه الآخرين: حق العمل للمرأة، والستر والنظر، وكلها من منشورات المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت.

فأما الآية الأولى التي يستدلون بها على ذلك فهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٨].

وهذه الجملة جزء من آية واردة في سياق آيات الطلاق من سورة البقرة، بل في سياق آيات تتعلق بالحياة الزوجية: نشأتها، وممارستها، وانتهائها بالطلاق، ثم استئنافها بعده (مع الزوج نفسه) أو مع زوج جديد. وفي هذا السياق يجد المسلم تحريم نكاح المشركين [البقرة:٢/٢٢٠]، وحكم العلاقة الزوجية في أثناء الدورة الشهرية للمرأة [البقرة:٢/ ٢٢٢]، والإشارة إلى سبب إباحة الجماع [البقرة:٢/٢٢٣]، ثم تمهيد لتغيير الإسلام حكم الإيلاء [البقرة:٢/٢٢٤ ـ ٢٢٥] ثم بيان الحكم الجديد للإيلاء [البقرة:٢/٢٢٦ ـ ٢٢٧] (وهو أن يقسم الرجل ألا يقرب زوجته ولا يطلقها فتبقى معلقةً إلى أن يموت أحدهما، فحرم القرآن ذلك وجعل غايته أربعة أشهر، إما أن يعودا بعدها إلى الحياة الطبيعية بينهما، وإما أن يطلقها). ثم الحديث في [البقرة:٢/ ٢٢٨] عن عدة المرأة بعد الطلاق، وهي الآية التي فيها الجملة التي يحتجون بها.

ونص الآية كاملاً هو: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ

يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٨].

ثم يتلو هذه الآية تحديد مرات الطلاق، وبيان كونه يصبح بائناً(نهائياً) بعد المرة الثالثة، والنهي عن الإضرار بالنساء والعدوان عليهن، ثم أحكام الرضاعة للصغار والفطام، ثم عدة المتوفى عنها زوجها، وجواز التعريض دون التصريح بالخطبة في أثناء عدة الوفاة، وحكم المتعة للمطلقات، وحق المطلقة قبل الدخول في نصف المهر المسمى [الآيات: ٢/٢٢٩ - ٢٣٧].

فما معنى قول القرآن الكريم: ﴿وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ في هذا السياق؟ وهل يجوز أن يفهم من هذا القول تحريم اشتغال المرأة بالعمل السياسي أو تحريم توليها منصباً معيناً سياسياً أو قضائياً؟

إن السائد عند المفسرين أن معنى الدرجة يساوي معنى القوامة التي ورد ذكرها في الآية الثانية التي يحتجون بها [النساء:٤/٣٤] وهو معنى سوف يتبين لنا قريباً أنه لا علاقة له بالعمل السياسي ولا بولاية المناصب العامة[١].

---

(١) انظر تفسير المنار ط هيئة الكتاب ١ / ٣٠١، وأحكام القرآن للجصاص، ١ /٣٧٦.

ولكن النظر في سياق الآيات التي وردت هذه الجملة في أثنائها لا يبعد أن يرجح كون (الدرجة) هي الحق في إعادة الحياة الزوجية إلى أصلها بعد أن فسخها الرجل بالطلاق. أو كون (الدرجة) في الحق في الطلاق نفسه بعد الرجعة، بدليل حديث الآية التالية لها عن عدد مرات الطلاق وما يجوز بعد الثانية وهو إما: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٩]. وعدم جواز استرداد المهر كله أو بعضه، وجواز الخلع (وهو التفريق بين الزوجين بطلب المرأة، نظير مال هو رد المهر الذي دفعه زوجها، وبعد الخلع لا يحق للرجل مراجعة مختلعته بإرادته المنفردة). فالدرجة الواردة في الآية الكريمة هي - في هذا السياق — حق متعلق بإنهاء عقد الزواج (بالتطليق) بإرادة أحد طرفيه، وهو أمر لا يجوز في سائر العقود، أو في العودة إلى الحياة الزوجية بإرادة من أنهى العقد نفسه وحده (المُطلِق) على خلاف سائر العقود كذلك. وقد نقل ابن الجوزي هذا الرأي (في زاد المسير في علم التفسير) عن بعض السلف[1]. ونقله القرطبي في تفسيره عن الإمام الماوردي الشافعي[2]. ونقل في الموضوع نفسه عن عبد الله ابن عباس أنه قال: "الدرجة إشارة إلى حضٍّ الرجال على حسن العشرة والتوسعة على النساء في المال والخلق".

---

(١) ١/ ٢٦١.

(٢) القرطبي، ٣ / ١٢٥.

ثم نقل قول ابن عطية (من علماء المالكية وأئمة التفسير الأندلسيين): "وهذا قَوْلٌ حَسَنٌ بارع".

ونقل ابن عطية في سيره عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (وهو أحد أتباع التابعين الذين يكثر النقل عنهم في تفسيره) قوله إن: "الدرجة ملك العصمة وأن الطلاق بيده"[١].

فليس في الآية دليل على منع المرأة من العمل السياسي أو سلبها حق الولايات العامة، على المعنى الذي استظهرناه من السياق. وليس فيها دليل على ذلك أيضاً، على المعنى الذي يراه معظم المفسرين، إذ يصرفونها إلى القوامة في شأن حقوق الزوجية دون سواها.

وأما الآية الثانية التي يستدل بها لحرمان المرأة من حق الولاية للمناصب العامة وهي قول الله تعالى: ﴿الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ فَالصّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بِما حَفِظَ اللَّهُ وَاللاّتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾ [النساء: ٣٤/٤]. وهذه الآية الكريمة واردة في سياق بعض أحكام

---

(١) المحرر الوجيز لابن عطية ٢ /١٩٧، ط وزارة الأوقاف المغربية ١٩٧٥م، وفي الصفحة نفسها تجد كلامه الذي نقله عنه القرطبي.

الزواج، وهو سياق مبدوء بالآية رقم [٢٠] من سورة النساء [٤] ومستمر إلى الآية رقم [٣٥] التي ترسم طريق الإصلاح بين الزوجين عند خوف الشقاق بينهما.

والقوامة على الغير هي التكفل بما ينصلح به حاله وشأنه[١]، والقيام على الشيء هو المحافظة عليه وإصلاحه[٢]. فمعنى (القوامة) في الآية الكريمة هو قيام الرجال بحقوق النساء التي على الأزواج. وقد يصح أن يقال إن معناها قيامهم، ولو لم يكونوا أزواجاً، بحقوق النساء كقيام الأب والأخ وغيرهما بحقوق من يليهم من النساء من الأم والأخوات وأمثالهن.

فلا يصح الاستدلال بهذه الآية الكريمة أيضاً، ولا بمعنى القوامة فيها، على حرمان النساء من المشاركة في العمل العام، وحق تولي مناصبه التي تؤهلهن لها كفايتهن وقدرتهن وعلمهن، فالقوامة خاصة بالعلاقة الزوجية، أو بالعلاقة العائلية، وليست عامةً في كل شأن من شؤون الحياة. ومعناها أداء حقوقهن، وليس معناها منعهن، أو الحجر عليهن، فيما لا تمنع منه نصوص القرآن وصحيح السنة.

---

(١) تاج العروس، ٩/ ٣٩.

(٢) لسان العرب، طبعة دار المعارف، ص ٣٧٨١.

وأما الآية الثالثة التي يستدلون بها على دعواهم فهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣/٣٣].

والاستدلال بهذه الآية غير صحيح أصلاً، فإنها خطاب لنساء النبي ﷺ يبدأ بقوله تعالى: ﴿يا نِساءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضاعَفْ لَها الْعَذابُ ضِعْفَيْنِ وَكانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٠/٣٣]، وينتهي بقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْنَ ما يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كانَ لَطِيفاً خَبِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٤/٣٣]. وفي أثناء هذا السياق يأتي قول الله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣/٣٣].

فالخطاب خاص بأزواج الرسول ﷺ وليس عاماً في نساء المسلمين كافة. والقدر العام فيه هو النهي عن التبرج، كما كانت نساء الجاهلية يتبرجن، وما بعده من الأوامر والنواهي لا علاقة له بالعمل العام (السياسي وغيره) الذي تؤديه المرأة وهي محتشمة، كما يأمرها دينها، ملتزمةً أوامره ونواهيه كلها، فأين هذا القدر من منع المرأة من تولي المناصب العامة أو الوظائف التي تؤهلها لها ثقافتها وتعليمها ومكناتها الشخصية؟

فإذن تبين مما سلف أن الآيات التي يستدل بها المانعون لمشاركة المرأة في العمل العام لا دلالة فيها، فيبقى معنا الأصل القرآني الذي أشرنا إليه: أصل المساواة بين الرجال والنساء في الخلق، وفي الحقوق والواجبات، وهو أصل دلت السنة النبوية القولية والعملية على احترامه، وعليه ينبني القول الصحيح بحق المرأة، كالرجل سواء بسواء، في المساهمة في العمل العام وولايته، لا تصرفها عنه ولا تمنعها منه إلا الصوارف الخاصة التي مثلها ما يصرف الرجل ويمنعه في ظروف خاصة عن ذلك العمل وولايته، أو الأوضاع الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية القائمة في زمان أو مكان بعينهما، وكل ذلك لا ينبغي أن يتهرب من حكمه بتحميل نصوص القرآن أو السنة، أو أحكام الإسلام عامة، فوق ما تحتمل ألفاظها، وما يدل عليه التطبيق النبوي لها. والفقيه والقاضي، وذو الرأي، مطالب بأن يختار أقرب الأقوال إلى الدليل الصحيح وأدناها إلى تحقيق المصلحة العامة، لا أن يختار ما يهواه، ولا ما يرضي الناس عنه.

* * *

القسم الثاني

التعقيبات

أولاً

تعقيب الدكتور برهان غليون

على مبحث

الدكتور محمد سليم العوّا

ثانياً

تعقيب الدكتور محمد سليم العوّا

على مبحث

الدكتور برهان غليون

تعقيب على مبحث
النظام السياسي في الإسلام
للدكتور
محمد سليم العوّا

الدكتور برهان غليون

تجديد النظر في مكانة الدين في الدولة والمجتمع
من الإسلام الدولة إلى الإسلام الجماعة

يمثل فكر الدكتور محمد سليم العوا نموذجاً ممتازاً للاجتهاد العقلي الحديث، الذي يدفع بالفكر الإسلامي المعاصر نحو آفاق ديمقراطية، لا تزال الغالبية العظمى من الإسلاميين تتردد في ولوجها أو تخشى من عواقب التسليم بها.

١- ومن الواضح أن هناك قدراً كبيراً من الاتفاق بين المفكرين الديمقراطيين الإسلاميين والمفكرين الديمقراطيين

العقلانيين، حول مجموعة واسعة من المسائل التي تتعلق بالنظام السياسي في الإسلام، والتي لا يزال هناك خلاف كبير بين الكثير من المفكرين الإسلاميين حولها.

ومن مسائل هذا الاتفاق أو التوافق وأهمها، ما يشير إليه هذا التيار الديمقراطي الإسلامي من أن الفقه الإسلامي هو التعبير البشري عن فهم النصوص القرآنية والنبوية، لا ينبغي المطابقة بينه وبين الأحكام الدينية بالمعنى القدسي للكلمة، كما يفعل قسم كبير من الرأي العام. ومن حيث هو كذلك يشكل الفقه ثمرة اجتهادات البشر، ولو كان ذلك بواسطة النصوص الدينية. ولا يمكن أن يكون بالتالي إلا التعبير التاريخي، أي المتبدل والمتنوع، عن النظام القانوني المطبق في أرض الإسلام الواسعة والمترامية الأطراف، وبين المسلمين المكونين من جماعات ذات ثقافات متعددة وخاضعة لظروف وشروط حياة مختلفة، كما أنها ذات موارد مادية وأدبية متباينة ومتنوعة أيضاً. فلا ينبغي والحال هذه أن يختلط مع المبادئ الإيمانية ولا أن يفصل عن السياقات التاريخية. ومنها أيضاً، أعني مسائل الاتفاق التي لا تقل أهمية، تأكيد التيار الإسلامي الديمقراطي على عدم وجود نظرية للحكم أو لنظام الحكم السياسي في النصوص الدينية الأساسية. وهو ما يشير إليه الدكتور محمد سليم العوا بوضوح شديد عندما يكتب «أن

الصحيح هو أن القرآن الكريم والسنة النبوية لا يتضمنان نظام حكم محدد المعالم والتفاصيل يجب على المسلمين في كل العصور الالتزام به والوقوف عند حدوده...)). ويوافق هذا الموقف ما جاء به، كما ذكره العوا نفسه، إمام الحرمين الجويني من أنه ((لامطمع في وجدان نص من كتاب الله في تفاصيل الإمامة)). وكذلك قول العوا في أن ((النظر في موروث الفقه السياسي وفي موقف الفقهاء المعاصرين من كثير من مسائله يؤكد ما أسلفناه من أن الأمر في الشأن السياسي كله أمر اجتهاد موكول إلى المؤهلين له من العلماء)). والواقع أن الدكتور العوا، مثله مثل العديد من المفكرين الإسلاميين الديمقراطيين، لا يحيد عن الفكر السياسي الديمقراطي الحديث عندما يرفض أن ينفرد شخص أو حزب أو جماعة أو طائفة بحكم الناس إلى ما لانهاية، وعندما يقرر أن تداول السلطة بالطرق السلمية هو وحده الذي يحول بين الناس ومآثم الجور والظلم والاستبداد والاستئثار بالسلطة والثروة. ولا عندما يؤكد بوضوح كامل أيضاً أن تداول السلطة هذا لا يمكن أن يتحقق إلا ((باتباع النظام المعروف بين الناس اليوم بنظام الانتخاب، شريطة أن يكون حراً لا شبهة فيه، وألا تزور إرادة الناس بعد إبدائها، وأن يتولى الحاكمون المنتخبون سلطتهم – أو ولايتهم – إلى أمد معلوم)). مسايراً في ذلك كله الإمام الجويني في أن ((المسألة

السياسية كلها - أو جلها- مسألة اجتهادية ظنية، وهي بذلك تقتضي اجتهاداً متجدداً في كل عصر تتحقق به مصالح أهله)).

ولا يختلف الأمر عن ذلك في ما يتعلق بما أطلق عليه الدكتور العوا اسم القيم الملزمة لأي سياسة تريد أن تكون إسلامية. فليست هذه القيم سوى المبادئ الديمقراطية ذاتها بعد ترجمتها إلى المصطلحات الإسلامية. ومن هذه المبادئ التي يركز عليها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعتبره المبدأ الأساسي الذي تتفرع عنه سائر المبادئ السياسية الإسلامية. وليس لهذا المبدأ من معنى سوى ما يمكن أن نشير إليه بمصطلحات العلوم الاجتماعية الحديثة باسم المسؤولية العمومية. وهي تعني الواجب الذي يقع على كل فرد، بوصفه مواطناً مسؤولاً، بالقدر نفسه الذي يسأل فيه كل مواطن آخر، في الالتزام والانخراط في قضايا الشأن العام والدفاع عن المصالح العمومية أي، في الواقع، الانخراط في الممارسة السياسة والمدنية التي تعني المشاركة في تحقيق المصلحة العامة وحمايتها والارتقاء بها، كشرط للارتقاء بشروط حياة الجماعة الوطنية ذاتها. وقد تعني هذه المشاركة المساهمة الإيجابية والفعالة في التغيير والإصلاح، كما قد تعني التفكير في الحلول الناجعة للمشاكل التي تواجهها المجتمعات، أو في رفع الأذى أو إزالة الضرر أو التجديد والإبداع. وقد رفع العوا من قيمة هذه

المسؤولية الوطنية، السياسية والمدنيــة، إلى أعلى مستوى أخلاقــي ممكن عندما وحد، مستشهداً بالإمام الغزالي، بين هدفهـا وهـدف النبوة. فمبدأ الأمر بالمعروف والنهـي عـن المنكـر يشـكل في نظـر الغزالي ((القطب الأعظم في الدين. وهو المهم الذي ابتعث الله لــه النبيين أجمعين)). ومن هذه القيــم السياسـية الأساسـية في الإسـلام مبدأ الشورى التي يعتبرها واجبة للحاكم ابتـداءاً وملزمـة انتهـاءاً، ((بحيث لا يجــوز للحــاكم تركهـا وإلا كـان عزلـه، علـى مذهـب القرطبي - الذي يقتبس عنه - واجباً بلا خلاف. ومن هذه القيـم أو المبادئ العــدل. ((فليـس للعـدل مكانـة في أي نظـام بشـري أو ديني مثل مكانته في الإسلام. وهـو العـدل في الحكـم، والعـدل في القضاء بين النــاس، والعـدل في الإدارة. ومـن هـذه القيـم كذلـك حرية الرأي السياسي التي تسـتمد مـن الحديـث الشـريف: الديـن النصيحة، وأعظم الجهاد كلمة عـدل عنـد سـلطان جـائر. ومنهـا المساواة وعدم جواز التمييز بين الناس بسبب نسب أو حســب أو ديـن أو لـون أو جنـس. ومنهـا التقـوى ومنهـا أخـيراً المسـاءلة أو محاسبة المسؤول وصاحب السلطة عن عمله.

ويتفق هذا الفكـر الإسـلامي الديمقراطـي أيضـاً مـع المفكريـن الديمقراطيين العقلانيـين، أي الذيـن يعتمـدون في تفكـيرهم العقـل والمحاكمة العقليـة والفلسـفية والعلميـة مرجعـاً لهـم لا النصـوص

الدينية، على أهمية التعددية السياسية والحياة الحزبية وعلى التسليم بحق الاختلاف. ولا يمكننا إلا أن نشيد بما كتبه الدكتور العوا في الفقرة ٤٢ عندما قال أن ((أسوأ صور الظلم وأفدحها وأبشع حالات الطغيان وأقساها، ما كان مستنداً إلى نظرة دينية يساء فيها استخدام نصوص الدين الصحيحة بتأويلها على وفق أهواء الظالمين، أو يدس فيها على الدين ما ليس منه لتحقيق نزواتهم والقضاء على خصومهم)). وينطبق الأمر نفسه على موقف الدكتور العوا من مسألة مشاركة المرأة في الحياة العمومية المدنية والسياسية، بما في ذلك مسألة ولاية المرأة السياسية والقضائية، وعلى تفنيده القوي لحجج المحافظين من الإسلاميين وغيرهم. فهو يقتبس من النصوص ويذكر بمواقف كثيرة لا تترك مجالاً للشك في أن التسوية بين الرجال والنساء في إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي في العمل العمومي، وفي مطالبتهم بأدائه، هي القاعدة الدينية الصحيحة، مادامت النصوص ترى في الدين النصيحة، والدين موضع التكليف الكلي للرجال والنساء معاً.

تعبر هذه المواقف المتقدمة من دون شك عن الآفاق الواسعة المفتوحة اليوم في الفكر السياسي الإسلامي أمام تطور القيم الديمقراطية، ومن وراء ذلك تنامي تيار ديمقراطية إسلامية حقيقية

تساهم في إخراج الفكر العربي من محنة التعارض المرعب بين علمانوية رخيصة استهلاكية واستعمالية، وأصولية دينية عقيمة وارتدادية تنحو إلى المحافظة وتجميد الهوية الدينية بل تحجيرها.

ولعل ما يزيد من أهمية الجهد الذي قدمه الدكتور العوا وفضله أيضاً في هذا المجال، بالمقارنه مع ما

بذله ويبذله المفكرون العقلانيون والباحثون الاجتماعيون، هو أنه أثبت هذه المواقف والقيم والاختيارات انطلاقاً من النصوص الدينية واعتمد فيها آراء أكثر فقهاء الإسلام شهرة وصدقية، وبناها على حجج أصولية متينة يصعب على أصحاب النظرة المحافظة الضيقة الرد عليها أو الانتقاص من قيمتها الدينية.

٢- بيد أن هذا الاتفاق الواسع في العديد من المسائل المتعلقة بالنظام السياسي في الإسلام، ومن ورائه بتطوير رؤية ديمقراطية عربية، لا ينبغي أن يمنعنا من الكشف عما يمكن أن يعتور هذا الخطاب الإسلامي الديموقراطي من نقاط ضعف، لا تظهر مباشرة في مضمون المواقف التي يتبناها بقدر ما تتجلى في الأسس العقلية التي يقوم عليها، وبشكل خاص في ضعف الاتساق النظري الذي يميز طروحاتها. وكلها نقاط ضعف مصدرها تطبيق أسلوب في النظر ومنهج في البحث والتفكير يساهم بالتأكيد في إضفاء الشرعية الدينية على القيم الديمقراطية لكنه لا يساعد على فهم

واستيعاب التحديات الحقيقية التي يطرحها أي تحول ديمقراطي عملي، كما أنه لا يفيد كثيراً في فهم المحتوى الجديد والحديث للنظام الذي تمثله والقيم التي تعيش عليها هذه الديمقراطية. وهو ما يؤثر بشكل كبير أيضاً على فهم خصوصية مسائل الدولة الحديثة وفي ما وراءها من مسائل السلطة والحزبية والممارسة السياسية والقانونية، أو مفردات السياسة كلها تقريباً وطبيعة الصراعات والتوترات المرتبطة بالديمقراطية نفسها ومتطلبات العمل من أجل تحقيقها في المجتمعات العربية.

فالتفكير الديمقراطي الإسلامي الذي يشكل تجديداً مهماً في الفكر الإسلامي المعاصر، عند العوا، كما هو الحال عند العديد من الإسلاميين الديمقرطيين أو النازعين إلى تبني الفكرة الديمقراطية الحديثة واستيعابها داخل مفاهيم الفقه الإسلامي، يعاني من مشكلة رئيسية وأساسية معاً هي أنه يتطور في أفق بناء الدولة الإسلامية أو دولة الإسلام والمسلمين، ومن منظور إقامة الحكومة الإسلامية. ولهذا السبب بالذات، يرتبط بالحديث عن الدولة الإسلامية الحديث عن الأمة بمعنى الأمة الإسلامية أيضاً. وهو يتوجه كذلك، بالضرورة، إلى المسلمين أو إلى نخبة إسلامية بهدف مساعدتها على بلورة رؤية صحيحة، إذا صح القول، لطبيعة الحكومة الإسلامية وأسلوب ممارستها للحكم وعلى تحسين فرصها للوصول إلى السلطة.

إن الدكتور العوا لا يحيد في مناقشته لمسألة السياسة في الإسلام عن الهدف الذي رسمه لنفسه وهو الوصول إلى بلورة سليمة لمفهوم السلطة الإسلامية، ولا ينظر إلى موضوع السياسة إلا من زاوية بناء هذه السلطة والدولة الإسلامية التي ترد على حاجات قيامها واستمرارها. فليس للسياسة عنده مقام آخر سوى الدولة ولا يكاد يكون فيها للفرد والمجتمع أثر أو تأثير. فهو عندما يثير مصحلة السياسة في الإسلام لا يتحدث عن قيم أو أفكار أو مواقف مجتمعية أو فردية ولكنه يتجه مباشرة نحو الحديث عن الحكومة الإسلامية التي يرى أن مقصدها الأسمى هو تحقيق مصالح المحكومين وتمكينهم من القيام بواجب الخلافة في الأرض. وهو في معرض إعلانه عن اتفاقه مع نظرية ولا ية الأمة التي انتهى إليها العلامة محمد مهدي شمس الدين، لما تحققه في نظره من رضى السنة والشيعة معاً، لا يخفي أنه بهذه النظرية ((تصبح الحكومة الإسلامية المقيمة للشريعة حكومة توليها الأمة وتغيرها الأمة بإرادتها الحرة)). وتتيح هذه النظرية في رأي العوا للمسلمين ((تنظيماً يحقق المصلحة العامة للأمة، وهي تفتح الباب لجواز اختلاف النظم السياسية من قطر إلى قطر، وفي ذلك كله رفع لإصر الجمود عن الناس وتيسير لإعمال أحكام الإسلام الكلية والتفصيلية دون انتظار لإقامة دولة الخلافة أو عودة الإمام الغائب)). وهو يعود إلى هذا المفهوم ذاته بصدد الحديث عن

الحزبية في الإسلام عندما يقول: ((وكان من رأينا ولا يزال أنه لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها. وأنها يجوز لها - بل يجب عليها - أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها. وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية)).

إذا كان من الواضح، إذن، أن الدكتور العوا ليس من أولئك الذين يقولون بوجود نظام للحكم في الإسلام، أو نظرية كاملة للسياسة الإسلامية، فهو لا يتردد في تأكيد ضرورة إيجاد نظرية إسلامية للحكم تعفينا من الاعتماد على الغير وتتماشى مع هويتنا وتعكس قيمنا ومبادئنا الاجتماعية والروحية. وليست هذه النظرية شيئاً آخر سوى الحكومة الإسلامية أو الدولة الإسلامية، لكن برؤية ديمقراطية.

فهي حكومة إسلامية من حيث أن المؤهلين لسن قوانينها هم أهل العلم والخبرة الدينية. وهو ما يتجلى في معرض شرحه لمعنى ((الإسلام دين ودولة)) عندما يقول: ((فحمل عبارة دين ودولة عندما يوصف بها الإسلام لا يصح إلا على محمل واحد، هو وجوب اجتهاد العلماء المؤهلين لذلك في المسائل السياسية، مما يتصل بسلطات الدولة الثلاث أو مما يتصل بعلاقات الدولة

الإسلامية بغيرها من الدول)). وهي دولة أو حكومة إسلامية لأنها قائمة على الشريعة واحترام أحكامها القطعية. وهكذا نستطيع أن نقرأ (الفقرة ٦): ((فالمقصود بكلمة دولة في هذا المقام هو الشريعة التي أقلها نصوص صريحة قطعية الورود والدلالة وأكثرها ظني فيهما أو في أحدهما، والفقه المبني على النوعين معاً، وهو الاجتهاد البشري في فهم النصوص القرآنية والنبوية)).. وهي إسلامية في مرجعيتها وقيمها الإسلامية الملزمة للحاكمين والمحكومين كما يقول. ففي معرض رده على أولئك الذي يريدون إقصاء المرجعية الإسلامية العامة عن الحياة القانونية والسياسية يقول (الفقرة ١٢): ((وفرق ما بين مؤدى ما نقول نحن به من وجوب التزام المرجعية الإسلامية في شأننا الديني التعبدي وفي شأننا الدنيوي أياً كان مجاله، وبين ما تؤدي إليه عبارة (لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين) أن مذهبنا هو تنزيل أحكام الشرع الإسلامي منزلها. فحيث كانت قطعية الورود والدلالة التزمنا بها. وحيث كانت ظنيتهما، أو ظنية في أحدهما، اجتهد المؤهلون للاجتهاد في فهمها، ووسعهم أن يختلفوا بالشروط المقررة للاجتهاد والاختلاف في علم الأصول، أعني علم أصول الفقه. وفي هذا الاجتهاد الذي قد تتباين نتائجه سعة وتيسير مما تضمنته مبادئ الشريعة بلا خلاف. أما الذي

تؤدي إليه العبارة النافية فأن لا يكون للإسلام – الشريعة والعقيدة – مكان في حياتنا الدنيوية. ومعاذ الله أن يقبل بذلك موحد)).

ويؤكد استنتاجنا هذا بأن أمر الحرية والتيسير يتعلق بالأحكام التي لم يوجد فيها نص قطعي الورود، ويقتصر على دائرة المجتهدين المؤهلين الضيقة لا غير، ما جاء في الفقرة التالية رقم ١٣ ((من أن الأمر في الشأن السياسي كله أمر اجتهاد موكول إلى المؤهلين له من العلماء)). هكذا تبدو ديمقراطية الإسلام الموعودة من جديد اسماً من دون مسمى. فهي تفترض وجود اختلافات وتعددية لكن ضمن المرجعية الإسلامية التي تعني (الفقرة ٤٦) ((أنه لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها. وأنها يجوز لها – بل يجب عليها **أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه**، (التشديد مني) ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية واقتصادية واجتماعية أو غيرها. وليس في هذا ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية)). ثم إن الأمر السياسي كله موكول لاجتهاد العلماء المؤهلين، ولعلهم جميعاً من رجال الدين.

فإذا أصبحت الدولة تعني الشريعة هنا، في مفهوم الإسلام دين ودولة، فمن الطبيعي أن لا تستقيم الدولة الإسلامية من دون الالتزام بالشريعة وتطبيقها، فهي مصدر شرعيتها وأساس قيامها

كدولة إسلامية لا كدولة ديمقراطية وحسب. وبالرغم من أن في هذا التفسير الديمقراطي للحكومة الإسلامية تقدماً كبيراً على دعاة الدولة الإسلامية النافية لكل ما يخالف تأويل أو تفكير حاكميها، فهو لا يزال بعيداً عن أن يشكل أساسا لبناء دولة ديمقراطية أو لتوطين مفهوم الدولة الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر. فإذا كانت الشريعة القطعية هي قانون الدولة، وكان التخلي عن مبدأ تطبيق الدولة لهذه الشريعة القطعية يعني أن لا يبقى للإسلام مكان في حياتنا الدنيوية، لم تعد هناك ديمقراطية ولكن دولة دينية بالمعنى الحرفي للكلمة، لأن القوانين التي تخضع لها الدولة ليست خاضعة لمناقشة وحكّم الشعب نفسه، ولكن مفروضة عليه من قبل مجتهدين لهم وحدهم الحق في تأويل النصوص الدينية. والواقع ان الأخذ بمثل هذه النظرية يلغي نظرية الدولة الحديثة نفسها، ويعيدنا إلى مفهوم الجماعة الدينية التي لا ترى في الدولة إلا أداة لفرض عقيدتها وتعميمها وضمان توسعها وانتشارها. وفي أدنى الاحتمالات لا يمكن لمثل هذه المواقف أن تساهم في تطوير النظر في الدولة وآليات عملها الحقيقية. كما لا يمكن للدور الذي يعطيه الدكتور العوا لأصحاب الاختصاص من العلماء المؤهلين للاجتهاد في المسائل السياسية أن لا يذكرنا، نحن الذين اكتوينا بنار الدول العقائدية، بدور القيادة القطرية لحزب البعث الذي حكم في

سورية والعراق لأكثر من ثلاثة عقود، وهي القيادة التي اعتبرت نفسها هي أيضاً المؤهلة الوحيدة للاجتهاد في الأمور السياسية، فحجبت السياسة كليا عن الناس، من دون أن تكف عن الحديث باسمهم، بل قضت عليها وعلى المجتمع السياسي معها، وحولت البشر إلى قطيع من الأغنام المكروشة، حتى سقطت السلطة والدولة معها في بغداد واعترفت القيادة في دمشق بضرورة الفصل بين الحزب والإدارة (عام ٢٠٠٣).

والواقع، عندما ننظر للموضوع من هذه الزاوية، أي من زاوية السعي لبناء حكومة إسلامية ديمقراطية، تطرح علينا في نص الدكتور العوا أسئلة كثيرة ومحيرة. فعندما يقول (الفقرة٢٣) ((هكذا تصبح الحكومة الإسلامية المقيمة للشريعة حكومة توليها الأمة، وتغيرها الأمة بإرادتها الحرة)) فما الذي يعنيه هنا بالأمة وما هو بالفعل معنى الحرية، حرية الأمة إذا كانت الحكومة إسلامية ومقيمة للشريعة؟ هل يقصد أمة المسلمين أي الجماعة الإسلامية، أم الأمة بالمعنى السياسي التي تضم أفرادا متنوعين يجمعهم ما يمكن تسميته بالعقد الوطني أو السياسي، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية؟ وعندما يقول في الفقرة ٢٤ ((فأما القيم الإسلامية، فنعني بها أحكاماً ملزمة للحكام والمحكومين والفقهاء والمجتهدين على السواء. ذلك لأنها كلها محل نصوص صريحة في

القرآن الكريم والسنة النبوية)). فمن هو الذي يفسر معنى هذه القيم الإسلامية التي تترتب عليها أحكام ملزمة؟ هل هو الحاكم أم الفقيه المجتهد أو المسلم البسيط أم الأمة أم السلطة أم مجلس الفتوى الذي يفترض تأسيسه من العلماء المؤهلين؟ وعندما يتحدث الدكتور العوا عن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره القيمة الأساسية في السياسة الإسلامية، ويريد أن يبني عليه مبدأ التعددية الحزبية الحديثة، يصبح الأمر أكثر تعقيداً أيضاً. فقانون الأحزاب في كل دولة حديثة مجال صراع دائم بين السلطة العمومية وبين القوى الاجتماعية التي تريد لنفسها قدراً أكبر من الحرية، لكنه قانون يخضع في إصداره وتعديله إلى صيغ إجرائية واضحة يحددها مجلس تمثيلي منتخب. بالمقابل لا نعرف كيف نصوغ قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن يحق له تفسير مقصده وتحديد مضمونه وما يترتب عليه من أعمال! والتجربة الوحيدة التي عرفها المسلمون في العصر الحديث لتطبيق هذا المبدأ كانت، لسوء الحظ، التجربة الوهابية التي فسرته بما أدى إلى تكوين ميليشيات دينية مرتبطة بالسلطة تسوط الناس يومياً لتقودهم إلى أداء واجباتهم الدينية وتؤمن للحاكم جزءاً من وسائل الردع والسيطرة السياسية. فمن يقرر في ما إذا كان واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرتب على الحكومة أن

تنشئ مثل هذه الميليشيات الدينية، أم يقتصر في تطبيقه على الاعتراف بحق وجود معارضة في مواجهة الحكومة كما يفسره الدكتور العوا؟ ومن يستطيع أن يمنع الحاكم، أي حاكم، من استخدامه عند الضرورة لإخضاع المسلمين أنفسهم، كما حصل حتى الآن، وإكراههم على الطاعة والعمل بمقتضى كلام مرشد الجمهورية أو مفتي الدولة، مستفيداً بالضبط من فكرة أنه مبدأ إسلامي معترف به وقطعي الورود؟

من الواضح أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشكل مبدأ أخلاقياً مهما لأنه يعني التشجيع على حمل المسؤولية العمومية، لكنه لا يمكن أن يكون أساساً يعتمد عليه لتكوين حياة حزبية مستقرة وناجعة ونشيطة لا تختلط بالصراعات الدينية والنزاعات التأويلية حتى بين المجتهدين الأكثر تأهيلا. ويمكن إثارة الاعتراض نفسه بخصوص مبدأ الشورى. فهي قيمة أخلاقية عظيمة أيضاً لأنها تحث المسلمين، كأفراد وكجماعة، على عدم الاستبداد بالرأي والسعي، بعكس ذلك، إلى المشاورة والحوار والتفاهم قبل القرار. لكن من هو الذي يستطيع أن يقول أنا الوحيد الذي أملك الحق بتفسير معنى الشورى وأن أقرر في ما إذا كانت تعني مشورة أهل الحل والعقد أم مشورة المسلمين كافة أم مشورة أصحاب النفوذ والسلطان؟ في المجلس التمثيلي المنتخب هناك

على الأقل قاعدة واضحة لا تحتمل التأويل والتفسير، هي صوت واحد لكل مواطن، والأغلبية العددية هي التي تحكم حتى يقرر الشعب بانتخابات دورية وضع حد لسياستها. وبالمثل ما ذا يعني العدل في القضاء والإدارة والحكم من دون تحديد قواعد واضحة لتكوين السلطة، وقوانين ثابتة للأحوال الشخصية والجرائم والجنح والمخالفات، وتكوين هيئة قضائية قوية ومستقلة ونزيهة، وإيجاد نظام للدفاع يقوم عليه محامون عامون وخاصون يتلقون تربية وتأهيلاً قانونيين واضحين ومحددين؟! وهل يكفي لتأسيس مبدأ حرية الرأي، وهو واحد من مبادئ عديدة في الحريات العامة، الرجوع إلى الحديث الشريف «الدين النصيحة»؟ وما الذي يمنع من يريد استخدامه لأغراض أخرى من القول بأن النصيحة تعني هنا الدين أو الالتزام بأحكام الدين، وتكون النتيجة بالتالي العودة من جديد إلى مسألة تعدد التفاسير والتأويلات واعتمادها على الاجتهادات الذاتية. وربما أدى بنا تفسير الحديث عند البعض إلى استخدامه لإلغاء معنى الحرية نفسها وفي مقدمها حرية الرأي والاعتقاد. وبالمثل، كيف يمكن بناء مبدأ التعددية السياسية على مبدأ شرعية الاختلاف والخلاف الفكري والعقيدي؟ وهل يقود «التسليم بالتعددية البشرية تبعاً للتسليم بحق الاختلاف بغير جهد كبير إلى التسليم بحق التعددية في المذهب السياسي» حقاً؟ وهل التعددية السياسية مسألة فكرية أم مسألة تنظيمية تعكس نظرة

خاصة للسياسة وللمصالح الاجتماعية المتميزة ولحق جماعات المصالح، لا الجماعات الاعتقادية ولا المسلمين أو المسيحيين، بتنظيم أنفسهم حسب قانون الجمعيات المدنية والسياسية للدفاع عن مصالحهم الخاصة وخدمتها؟ وهل يوفر الحديث عن قبول الإسلام بالاختلاف المذهبي مسألة بناء نظام التعددية السياسي والرؤية المصلحية المادية الزمنية للصراع السياسي والاجتماعي؟ وعندما نقول ((الذي أوجبته الشريعة يجب الوقوف عنده ولا يجوز التحلل منه، وعدم العمل به معصية مستمرة لا تتقادم ولا يسقطها مرور الزمان أو مضي المدة، لأن النصوص لا يلغيها الإهمال، ولا يفقدها قوتها الملزمة عدم الإعمال))، فعلى من تقع هذه الواجبات أو من نقصد بتحمل هذه الواجبات: هل هو الفرد المسلم أم الجماعة أم الدولة؟ فالأمر ليس واحداً ولا بسيطاً. وليس للواجب المعنى ذاته إذا وقع العمل والتطبيق فيه على الفرد المسلم أو المجتمع المسلم من حيث هو جماعة حرة مدنية أو على السلطة العمومية أو الحكومة. ففي الحالة الأخيرة لا مهرب من العودة إلى مفهوم الدولة الدينية التي تعتبر عدم تطبيق الشريعة معصية مستمرة. وفي السياق نفسه نذكر ما كتبه الدكتور العوا في الفقرة ٤٦ حول حزب الله وحزب الشيطان معتبراً أن الذي يقف ضده الشرع ليس مفهوم الحزب نفسه ولكن حزب الشيطان. والسؤال من هو الذي يحق له أن يقرر من هو حزب الله ومن هو حزب

الشيطان فيسمح بالأول ويمنع الثاني؟ هل هم العلماء أم الجماعة الإسلامية أم السلطة والدولة؟ والأمر نفسه ينطبق على مسألة تحرر المرأة أو مساواتها بالرجل. فهو يقول إن الشرع ينص على مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية لكن ((مادامت ملتزمة بالزي الذي لايخالف الحشمة الإسلامية الواجبة، وهو ما يغطي كل جسدها وشعرها، ولا يصف جسدها ولا يكشف عنه)) وهنا أيضاً يحق للمسلم البسيط أن يسأل من هو الذي يقرر معايير الحشمة الإسلامية؟ وهل ينبغي على المسلم الصالح أن يطالب بمنع المسلمات الذين لا يلبسن الحجاب مثلا من احتلال مناصب مسؤولية إدارية أو سياسية أو اجتماعية؟

لا تستقيم كل هذه الطروحات مع مفهوم الدولة الديمقراطية، إن لم نقل إنها غير قادرة على إنتاج دولة إسلامية حتى غير ديمقراطية. إن أقصى ما يمكن أن تقود إليه هو دولة عقائدية من طينة الدول التقدمية التي عرفتها المنطقة العربية والعديد من الدول النامية في حقبة ما بعد الاستقلال، اقتداءاً بالتجارب الشيوعية. وهي دولة الحزب والجماعة التي تنجح في السيطرة على السلطة والتحكم بآلة الدولة بعد أن تحول الدولة نفسها إلى آلة محض.

ويبدو لي أن أقرب ما يمكن أن يكون لهذه الديمقراطية الإسلامية التي يدعو لها الدكتور العوا هو نموذج الدولة الإسلامية

في إيران. فهي أيضاً تسمح بالتعددية ضمن المرجعية الإسلامية، كما تعترف بالحق في انتخابات عامة، وتقبل بوجود مجلس نيابي ممثل لفئات الشعب المختلفة أو معبر عن هذه التعددية، لكنها تضع النظام كله، أو تحفظ استمراره كنظام إسلامي بوضعه، تحت الوصاية الدينية للإمام أو للمرشد الديني. وبالرغم من أن النموذج الإيراني يمثل تقدماً كبيراً بالمقارنة مع نظام طالبان الذي قضت عليه القوات الأمريكية في أفغانستان، إلا أنه يظل نموذجاً للديمقراطية الملغومة والمفرغة من مضمونها الفكري والسياسي والاجتماعي معاً. وهو على جميع الأحوال نموذج يعيش أزمة مستعصية الحل تماماً بسبب ازدواجية السلطة التي يقوم عليها والتي تعيدنا إلى عهد الصراع القرسطوي بين الكنيسة والدولة. وهو ما يتجلى من خلال الصراع الملتهب بين مرشد الثورة الذي يمثل الهيئة الدينية كنخبة حاكمة ويعتقد أنه هو صاحب اليد العليا في القرار السياسي، ورئيس الجمهورية الذي يمثل الدولة والإدارة ويريد لنفسه حرية الحركة في المناورة السياسية والاستراتيجية، وبالتالي التحرر من الوصاية العقائدية الدينية.

من الواضح أن كل ذلك لا يسعف الديمقراطي العربي أو المسلم المتطلع إلى حياة ديمقراطية كثيراً، ولكنه يعود بنا من جديد، من الإشادة بالعدل والمساواة والشورى والتعددية والحرية

كقيم عامة إلى مسألة بناء النظام السياسي والقضائي والقانوني، وإلى مسألة فصل السلطات وصدور السلطة العامة عن الإرادة الشعبية. وهنا نجد أنفسنا عارين أمام الفلسفة الديمقراطية الحديثة.

٣- لعل السبب الرئيسي الذي منع الدكتور العوا من إدراك غياب الاتساق في نظرية الدولة الإسلامية الديمقراطية وحرمه من الذهاب بأفكاره الديمقراطية إلى نهايتها الطبيعية، أي إلى فكرة تأسيس دولة ديمقراطية يعيش فيها المسلمون كمواطنين ويتعاملون معها على المستوى السياسي، من دون أن يمنعهم ذلك من الاستمرار في بناء حياتهم الأخلاقية والدينية والاجتماعية بحرية وحسب اختياراتهم الخاصة، هو أنه ظل ينظر إلى السياسة والأمة والحزب والدولة حسب مفاهيمها التقليدية. وربما كان التركيز على بناء دولة وإقامة حكومة إسلامية وما يعنيه ذلك من استعادة النموذج التاريخي القديم هو الذي جعله لا ينتبه إلى ضرورة التمييز، داخل مفاهيم الدولة والأمة والسياسة والقانون والحزب، بين مضامينها القديمة الوسيطة ومفاهيمها ومضامينها الحديثة. فبقي تطبيق الشريعة يحتل عنده مركز الوظيفة الرئيسية للدولة كما بقيت الأمة تختلط في هذه الرؤية مع الجماعة الدينية أو جماعة المسلمين بشكل واضح، في حين لم تعد الفروق تبدو واضحة بين الدولة والسياسة والشريعة والقانون. والواقع أن معظم المسلمين لا

يزالون يستخدمون اليوم مصطلحات الدولة والأمة والسياسة والقانون بمعانيها التقليدية مع إطلاقها في الكثير من الحالات على حقائق العصر التاريخية، وهي بعيدة عن أن تغطيها تماماً.

هكذا كان من السهل أن تغيب عنا عناصر الجدة والتجديد والأصالة في معنى السياسة الحديثة، أي التي ولدت بعد الثورة السياسية التي تبلورت في القرن الثامن والتاسع عشر، والتي جعلت من الممارسة السياسية مسألة وطنية أو شعبية تخص كافة الناس، كما وجهتها في اتجاه هدف أساسي هو تحرير الفرد أو بناء نظام الحرية الذي هو شرط قيام الفردية، بمعنى المواطنية. وتعني المواطنية بناء علاقة جديدة بين الأفراد المشكلين للمجتمع الجديد لا تقوم على التماهي في العقيدة أو المشاركة في الدين، ولكن على التعاون في تحقيق المصالح الجمعية وفي مقدمها صيانة الحرية بوصفها القيمة الأساسية التي يقوم عليها النظام المواطني الجديد، ومصدر الشرعية لجميع القيم السياسية الأخرى. فهدف السياسة الحديثة الأول هو الحرية، لا بمعنى الإباحة كما يمكن أن يفكر البعض، ولكن بمعنى الاعتراف بسيادة الفرد واستقلاله وحقه في تقرير مصيره بنفسه مع أقرانه، أي كأساس لإقامة مجتمع جديد من الأفراد الأسياد الأحرار المتساوين والمتعاقدين، على أنقاض مجتمع التابعين والأقنان الذي تتحكم به نخبة أرستقراطية أو كنسية

أو بيرقراطية تعلن نفسها وصية أبدية وتحتكر مسؤوليات الحكم والسياسة. وهذا التطور في مفاهيم السياسة هو مصدر قيام علاقة إنسانية جديدة هي ما نسميه بالنزعة الوطنية تقدم للأفراد نمطاً من التواصل والتضامن والتفاعل أعلى وأغنى وأسمى من النمط التقليدي الذي تقدمه أو كانت تقدمه الانتماءات السابقة العائلية والقبلية والطائفية والأقوامية الآلية أو الوراثية. وهذا هو الذي يسمح بتحول الولاءات التقليدية أو انحلالها لصالح نشوء مواطنية أساسها الانتماء للدولة والولاء للقانون. فجوهر الحداثة السياسية هي أنها نقلت مركز السياسة من الدولة إلى المجتمع وجعلت منها رهينة إرادة الأفراد جميعاً وثمرة تفكيرهم الفردي والجمعي وتعاونهم وتفاهمهم. وشرط هذا النقل هو الحرية الفردية التي لا يكون من دونها فرد سيد مقرر ولا ممارسة للاختيار ولا مشاركة سياسية ولا عقداً اجتماعياً وطنياً. لكن الحرية التي تؤسس للاجتماع السياسي الحديث تتجاوز السياسة والمشاركة السياسية. ولا تجد تعبيرها الحقيقي والرئيسي إلا في حرية المجتمع ومؤسساته المدنية. وإذا لم نر السياسة الحديثة من هذه الزاوية، أي في أسبقية المجتمع المدني على الدولة، لن يكون للديمقراطية معنى كبير وسوف نظل نعتقد أن الأساس في السياسة هو بناء الدولة وتعظيم السلطة وتدعيمها لا بناء المجتمع ولا تعزيز الحرية.

وبسبب غياب المفهوم الحديث للسياسة بقي مفهوم الدولة أيضاً في الفكر العربي الحديث، الإسلامي والعلماني معاً، مفهوماً تقليدياً. وعند المفكرين الإسلاميين بشكل خاص لا يزال ينظر إلى الدولة بوصفها آلة أجنبية أو أجهزة خارجية ولا بد من أسلمتها لتصبح دولة المسلمين أو تنصيرها لتصبح دولة المسيحيين. ويستدعي تأهيل الدولة الآلة الأجنبية الذي يشكل أساس إخضاعها (السحري أو الوهمي) للأمة صبغها بثقافتها وشعاراتها، وتلبيسها هويتها، أو إضفاء عقيدتها الجماعية الدينية أو العشائرية أو العائلية عليها. وهو الأمر الوحيد الذي يسمح بتجاوز غربتها الوجودية وطابعها الأجنبي أو الدخيل. ويتماشى هذا التفكير في الواقع مع وضع الدولة العربية المعاصرة بالفعل. فهي دولة الجماعة التي تسيطر عليها وتخضعها لإرادتها، سواء من حيث إنها الجماعة الوحيدة التي يحق لها تقرير سياستها أو إدارة شؤونها، أو الجماعة الوحيدة المستفيدة من مواردها لخدمة مصالحها. والحال أنه لا علاقة لهذا التصور ولا لهذا الواقع بالدولة الحديثة، ولا من باب أولى بالدولة الديمقراطية التي تعني بالتعريف أنها دولة مواطنيها. فإذا كانت أغلبيتهم من المسلمين فليس لهؤلاء من حاجة إلى صبغها بدينهم حتى تأتي تشريعاتها وقوانينها متماشية مع مصالحهم سواء ما كان منها مادياً أو دينياً. فلا يمكن لدولة ديمقراطية أن تعكس شيئاً آخر سوى مصالح وقيم واختيارات

مواطنيها المعبر عنها من خلال انتخابات تفرز أغلبية سياسية حاكمة.

باختصار ليست الدولة الحديثة، أو ليست في المفهوم الحديث، كياناً جيوسياسياً جامداً ينتمي إلى الأسر أو المذاهب أو الطوائف الحاكمة، كما كان عليه الأمر في الدول القديمة الإمبرطورية أو السلطانية، وفي الدول الحديثة الخاضعة لحكم أقليات دينية أو أقوامية أو جماعات مصالح مافيوزية. إنها قبل أي شيء آخر حقيقة إنسانية، أي مرتبطة بالأمة التي تكونها وتنظم شؤونها العامة من خلالها. فهي، كما ذكر هيجل بحق، وسيلة تنظيم الشعب لنفسه من داخله، لا آلة سلطة عسكرية غريبة وأجنبية مفروضة عليه. وفي هذه الحالة لا تكون الدولة دولة من دون الأمة الحديثة أيضاً، أي الأمة المكونة من مواطنين أو من أفراد أحرار يشاركون معاً وبالتساوي في تنظيم شؤون مجتمعهم وتقرير مصيرهم عبر انتخابات عامة ودورية. وهذا هو الذي يفسر لماذا يخلط الخطاب الغربي الشائع باستمرار في حديثه بين الدولة والأمة، فيقال الأمة بمعنى الدولة والدولة بمعنى الأمة. وهو الذي يفسر كذلك ولادة المصطلح الجديد الذي يطلق على الدولة الحديثة، الدولة الأمة أو دولة الأمة. فهذه الدولة لا يمكن أن تكون في هذا المفهوم الحديث، أي بوصفها تنظيم الشعب لنفسه بنفسه،

لا دولة طائفة ولا مذهب ولا دين ولا عشيرة ولا فرد ملهم. وأي حديث عن دولة إسلامية يعني إضفاء طابع مذهبي على الدولة يقرب مفهومها من مفهوم دولة القرون الوسطى، حيث كانت الدولة تنتمي إلى النخبة التي تسيطر عليها أو تديرها، لا إلى الجمهور الواسع الشامل الذي تخضع له.

ولا يغير من ذلك القول بأن المقصود هو دولة المسلمين لأن غالبية سكانها من المسلمين. فمن حيث المبدأ ليس ما يجمع الناس تحت لواء هذه الدولة، ولا ينبغي أن يكون، انتماؤهم أو إيمانهم الديني. ولا يمكن بناء دولة حديثة على أساس الانتماء الديني ومجرد الشراكة في الإيمان، حتى لو افترضنا وجود شعب مكون مئة بالمئة من المسلمين. إن مجرد الحديث عن دولة إسلامية يلغي فكرة المواطنية الفردية الحرة والمسؤولة ليحل محلها مفهوم الجماعة المتحدة بالدين، بل هو ينفي حتى فكرة وجود مواطنية إسلامية، أي مكونة من مسلمين ينظرون إلى أنفسهم أساساً كأفراد أحرار متساوين لا كمجموعة متضامنة خاضعة معاً لقيادة دينية يعبر عنها أصحاب الاختصاص من الفقهاء والعلماء المجتهدين. فمجرد الحديث عن دولة إسلامية يعني أن على المسلمين الكف عن النظر لأنفسهم كأفراد أحرار، بل كمؤمنين لكن أحرار، والانخراط في منطق التماهي الديني، والتسليم بنمط من العلاقات

الأخوية والروحية التي تؤمن للسلطة الدينية الأسبقية عند الفرد، وتضمن لها التفوق على السلطة السياسية العمومية، أي على السلطة السياسية النابعة من تصويت المواطنين والمعبرة عنهم. باختصار، إن منطق الإيمان القائم على أسبقية الولاء للجماعة وتطبيق شريعتها وتقاليدها وعرفها لا يمكن إلا أن يفسد منطق الانتماء للدولة أو للرابطة السياسية الجامعة القائم على أسبقية التعاقد بين أفراد أحرار ومتساوين يجمع بينهم العقد الذي تواضعوا عليه وبالتالي الولاء للقانون. ولا بد لهذا المنطق من أن يؤثر في وظائف الدولة التي تنحو عندئذ إلى أن تكون وظائف ماهوية أو تأكيد الهوية الجمعية والتعبير عنها لا تحقيق المصالح ومراكمة الإنجازات المدنية المادية والسياسية والمعنوية.

يعني هذا أن الدولة الحديثة لا تستمد شرعيتها من خدمة أهداف دينية، ولا تهتم بضمان العقائد العامة أو الخاصة ولا بإصلاح إيمان الأفراد أو هدايتهم إلى ما هو خير لهم في الآخرة أو حتى الدنيا. ولكنها تهتم بتنظيم شروط وجودهم على الأرض وعلاقاتهم فيما بينهم على أسس قانونية وإدارية عملية ومادية واضحة. ولا يعني هذا أنه لا يهمها أبداً كون الناس متدينين أم لا، أو أن دين الناس وأخلاقهم لا يؤثرون فيها، ولكنه يعني أن الدولة الحديثة لا تنظر ولا ينبغي عليها أن تنظر إلى الأفراد من

حيث اعتقاداتهم الدينية أو أصولهم العرقية أو صفتهم الجنسية. فكل هذا من الأمور الخاصة التي تشكل أساس ممارسة الحريات العامة السياسية والمدنية. إن الدولة تنظر إلى الأفراد من حيث هم أعضاء في جماعة سياسية، أي فقط في البعد السياسي من وجودهم، وهو البعد الذي يتعلق بتنظيم علاقاتهم العامة المشتركة الجامعة والذي يتجسد ببساطة في الالتزام بمجموعة من الواجبات والانتفاع بمجموعة من الحقوق الثابتة والمتساوية. وهي لا تقرر إلا ما تقرره الأغلبية فيها كما أنها لا ترسم لنفسها أية أهداف أخرى سوى السهر على تحقيق الأهداف التي ترسمها الأمة لنفسها والحرص على أن يقوم كل فرد بواجبه الاجتماعي وينال حقوقه، بصرف النظر عن طبيعة الاعتقادات التي يميل إليها أو عن ممارساته الخاصة الشخصية، طالما أن هذه الممارسات لا تتعارض مع القانون ولا تسيء إلى الأفراد الآخرين. ولا يعني هذا أن الدولة الحديثة لا تعترف بالدين، أو أنها تريد مجتمعاً لا دين له، أو أنها تسعى إلى أن تصبح هي نفسها والنخب المتماهية معها، كما يحصل في الدول المجهضة الحديثة وفي النظم الشمولية، موضع عبادة من قبل الأفراد الخاضعين لها. إنه يعني، بعكس ذلك، أن الدولة لا تتعامل مع الأفراد إلا في مستوى واحد هو ذاك المستوى الذي يتعلق بتكوين المسؤولية العمومية وتوزيع المهام المدنية والسياسية. أما في ما عدا ذلك فجميع مستويات نشاط الفرد،

سواء من حيث هو موطن إيمان ديني أو اعتقاد سياسي أو علاقة مجتمعية أو أسرية أو مهنية أو غير ذلك، ليس من اختصاص الدولة، ولا يحق للدولة أن تتدخل فيه.

فما يحق للدولة أن تنظر فيه عند الفرد هو عمله المتعلق بالشأن العام أو في إطار علاقته بالمجموع، وبالتالي ولاؤه السياسي وتطبيقه للقانون والتزامه وكفاءته ومهاراته في خدمة الصالح العام. فهي لا تهدي الأفراد ولا تعارض هدايتهم أيضاً من قبل بعضهم البعض. إن وظيفتها الرئيسية هي تأمين مصالحهم الدنيوية والارتقاء بشروط معيشتهم وحياتهم المادية والمعنوية. وينجم عن ذلك أيضاً أن الدولة لا تكافئ الناس على تطبيقهم لطقوس عباداتهم وأحكامها كما لا تعاقبهم إذا قصروا في تطبيقها. فهذا ليس شأنها ولا اختصاصها وليس لديها القدرة ولو رغبت في ذلك على أن تقوم به من دون أن تتحول إلى دولة محاكم التفتيش.

وهذا ما ينقلنا من الدولة إلى المجتمع المدني الذي يعتبر في الاجتماع السياسي الحديث الموطن الأول لممارسة الحرية والحياة الاجتماعية. وليس هذا المجتمع سوى ثمرة تقليص صلاحيات الدولة ومجال تدخل السياسة العمومية، أي الأرض التي حررها المواطن والفرد من سيطرة الدولة والسياسة القديمة القهرية، وجعلها ملكاً له مقابل ما تفترضه السياسة من امتلاك الفرد

وتقنين سلوكه وحرياته. فإذا كانت السياسة تعني الالتزام والمسؤولية تجاه المجموع، فالمجتمع المدني يعني الحرية، بمعنى الاستقلال بالذات والاهتمام بالمصالح والمنافع والنشاطات الخاصة. إنه ميدان المسؤولية الخاصة والممارسات الحرة والمتعددة والمتنوعة؛ الأدبية والروحية والنفسية والأخلاقية والثقافية. وتمييز قارة المجتمع أو العلاقات الاجتماعية المستقلة عن السياسة، وفصلها عن ميدان عمل السلطة العمومية أو انتزاعها من أملاك الدولة التقليدية، وفتحها للأفراد وأمامهم من دون عائق ولا تقييد، هو أصل الحرية الشخصية التي تتباهى بها الدولة والسياسة الحديثة، ومصدر الشرعية التاريخية والإنسانية لها. إن أساس فخر السياسة الحديثة هو إنتاجها للحرية بالمقارنة مع ما كانت تقوم عليه الحياة السياسية التقليدية من إكراه شامل تقوم به الدولة ويقوم به السلطان صاحب الصلاحية المطلقة والآمر الناهي في جميع مجالات الحياة الاجتماعية الدينية والدنيوية الخاصة والعامة. إن بناء مجال الخاص أو الحياة الخاصة التي لا يحق للدولة ولا يجوز لها أن تتدخل فيه، وفي مقدمها الاعتقاد الفكري الديني أو السياسي أو الفلسفي، كمجال مستقل عن مجال السياسة والشأن العام، هو في الواقع السمة الرئيسية للدولة الحديثة وأساس تفوقها بالمقارنة مع الدولة التقليدية.

ومن هنا، وفي مواجهة الدولة وبجوارها وليس ضدها سوف ينشأ عالم جديد هو عالم العلاقات الاجتماعية الحرة والطوعية الذي سيتحول إلى بؤرة نشاط دائم ومتعدد معاً، ويشكل بالتالي عالم الثراء والغنى الروحي والفكري ومجال الإبداع والتجديد والتنوع اللانهائي. ففي هذا الإطار الحر يكون للفكر والاعتقاد والعلاقات الاجتماعية والنشاطات المدنية كامل الفرص للنمو والتفتح، بمعزل عن الدولة أو السلطة العمومية وخارج سيطرتها الشمولية والسالبة في معظم الأحيان. ويرجع التقدم الكبير الذي عرفه الفكر السياسي إلى هذا التمييز الواضح بين وظيفة السلطة السياسية ووظيفة المجتمع المدني، أو ما هو من اختصاص وصلاحية المنظمات الأهلية والتكوينات غير السياسية، من جهة أولى، وبين وظائف الدولة السياسية نفسها، أعني الوظيفة التنفيذية والتشريعية والقضائية، من جهة ثانية. فإذا تجاوزت السلطة السياسية صلاحياتها المحددة لتطال صلاحيات تابعة للمجتمع المدني، وهو مجال ممارسة الحريات الفردية والجماعية، الفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية معاً، جنحت إلى الاستبداد وهددت بتدمير مبدأ حرية الأفراد الشخصية وسيادتهم الأصلية المؤسسة للدولة ذاتها، أي هددت بتدمير الأساس الذي تقوم عليه كدولة حديثة وهدرت مصدر الشرعية التي تستند

إليها. فتجاوز الدولة لصلاحياتها السياسية والإدارية نحو التحكم بالمجتمع المدني، وفي مقدمه مجال الاعتقاد الديني أو الفكري، يعني العودة إلى نموذج القرون الوسطى والدولة التقليدية التي تختلط فيها السلطات وتتضارب الصلاحيات بين الدولة والمجتمع المدني وبين سلطات الدولة ذاتها. وهو ما عشناه أيضاً، نحن العرب، في العقود الماضية، في ظل ما سمي بالدولة القومية التي تبنت عقيدة خاصة وسعت إلى فرضها على المجتمع كما فرضت على المجتمع سياسات وقيوداً على الحريات اعتقدت النخب القومية أنها ضرورية للرد على متطلبات بناء الدولة القومية أو شبه القومية.

٤- وما قلناه عن اختلاط مفهوم السياسة القديم الذي يجعل الدولة تمثل أصحاب السلطة وتعبر عنهم وعن قدرتهم على تجسيد القيم التي تجمع بينهم وتوحدهم كنخبة حاكمة، وقد كانوا أصحاب الشوكة والعصبية، بينما يراد لهم هنا أن يكونوا مجموعة العلماء والمجتهدين وأصحاب الدعوة الدينية، يمكن أن نقوله عن المفهوم السائد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر حول الأمة. فالمرء يجد صعوبة في التمييز بين مفهوم الأمة القديم الذي يتطابق مع مفهوم الملة أو عصبة المؤمنين أو جماعة المسلمين الذين يوحدهم الإيمان والاعتقاد المشترك أساساً فيحولهم إلى أسرة

واحدة وإلى أخوة في الدين، وبين الأمة بالمعنى الحديث للكلمة التي تعني العكس تماماً، أي الجماعة من الأفراد الذين لا تجمعهم بالضرورة، أو ليس من الضروري أن تجمعهم حتى يشكلوا جماعة متضامنة، اعتقادات دينية أو روابط مذهبية أو اعتقادات سياسية، وإنما تقوم علاقاتهم ووحدتهم على المواضعة السياسية، أي في الواقع على قبولهم جميعاً فكرة الحرية كمبدأ ناظم لاجتماعهم السياسي، وفي مقدم ذلك حرية الاعتقاد. وتعني المواضعة السياسية على أسبقية مبدأ الحرية أن ما يؤسس لاعترافهم المتبادل واحترامهم بعضهم للبعض الآخر وبالتالي تواصلهم وتعاونهم وتكاتفهم هو خضوعهم جميعا لقانون مدني مختار من قبلهم يقرر مضمون هذه الحرية وحدودها وليس لأي عقيدة أو مذهب أو شخص أو قوة أو شيء آخر خارج عن هذا القرار وعن إرادتهم العامة والمشتركة. وهذا هو مصدر نشوء المواطنية كعلاقة إنسانية جامعة وكمصدر لعصبية جديدة سياسية مقابل أو بإزاء ما كانت المجتمعات تعرفه في فترة أسبق من علاقة الأخوة الدينية المرتبطة بالايمان والمشاركة في اعتقادات وطقوس وعبادات واحدة.

فالأمة الحديثة ليست جماعة من الناس متحدة بالدين أو العنصر أو الانتماء العشائري والطائفي، ولكنها وحدة سياسية يجمع بين أعضائها الولاء للدولة التي تشكل إطار اتحادها. وبعكس الجماعة

الملية، ليس للأفراد الخاضعين لها أساس يحتكمون إليه ويخضعون له سوى القانون الذي لن تكون له قيمة فعلية إلا إذا كانوا قد اختاروه هم أنفسهم وقبلوا به بمحض إرادتهم. وبالعكس، تنبثق الأمة القديمة من الانتشار الدامج، والمقرب بين الفئات والجماعات المختلفة، للعرف أو الشريعة الدينية أو العقيدة. فهي تولد في الدعوة العقائدية وتستمر عبر الانتماء الواحد والموحد لمرجع أول إلهي، أو مرتبط بالحقيقة المقدسة بشكل أو آخر. ومن هنا، مثلما كان الدين المؤسس الرئيسي للأمم والجماعات القديمة التي عرفها التاريخ وأثرت بقوة فيه، يكمن أساس تشكل الأمة الحديثة ومقومها الحقيقي في تهديم نظام الطغيان والقهر الفكري والسياسي والديني، ويتماشيان مع إعلان عهد الحرية والأمان والاستقلال. ولذلك كما ارتبط نشوء الأمم القديمة وإنجازاتها وقوتها بقوة الدعوة الدينية التي كانت تحملها وانتشارها، ارتبط نشوء الامم الحديثة بالثورات السياسية التي قضت على نظم الاستبداد الإمبرطورية أو الملكية أو الإقطاعية أو الدينية القديمة. وكان تهديم هذه النظم الإمبرطورية القهرية هي المقدمة الحتمية والضرورية لتحرير الإنسان والاعتراف بحقوقه السياسية والفكرية والاجتماعية، كما عبرت عن ذلك العديد من مواثيق حقوق الإنسان والمواطن التي أصبحت معالم أساسية في مسيرة الثورة السياسية الكونية. ولا يغير من هذه الخلاصات أن علاقات

الأخوة الدينية وأحيانا الأقوامية أو العرقية قد لعبت، في أحيان كثيرة، دور الخميرة في تشكيل بعض الأمم الحديثة. فهذا من مميزات عصر الانتقال والتحول فحسب.

ليس من المبالغة إذن القول: مثلما كانت غاية الدولة القرسطوية توحيد العقيدة الجمعية أو السهر على وحدتها، وإذا صعب الأمر، بناء عقيدة عبادة الفرد الحاكم الإله والمقدس بديلا عنها، كأساس لقيام سلطة مركزية، ليس للدولة القائمة على الوحدة السياسية غاية ومصدر شرعية سوى نجاحها في إدارة أو تنظيم ممارسة الحريات الفردية والجماعية وتعظيمها. فالأمة الحديثة بنت الحرية، ولا تعيش وتستمر وتتعزز من دون وجود نظام ناجع يضمن الممارسة السليمة لهذه الحريات التي تؤسس، هي نفسها، في ما وراء استقلال الأفراد المواطنين، لسيادة الدولة ذاتها. ولذلك لا وجود لأمة من دون دولة ذات سيادة، لا وجود لدولة ذات سيادة من دون أفراد أسياد وأحرار معاً. والحرية لا تعني هنا غياب القيود القانونية التي تنشئ العبودية ولكن تعميم مبدأ السلطة والمسؤولية التي تتطلب المشاركة الفعلية والفعالة في التفكير والعمل والقرار، ولا تتحقق من دون وجود حرية التعبير والاعتقاد واحترام الضمير والحق في التنظيم السياسي والمدني والاجتماعي الذي يتضمن، هو نفسه، مجموعة كبيرة من الحقوق

الأخرى تتعلق باختيار العمل والدراسة والتأهيل والتنقل والارتباط بعلاقات متنوعة بين الأفراد من دون عائق أو قيود لا يحددها القانون.

٥- لكن أكثر ما يظهر فيه خطر عدم التمييز بين السياسة الحديثة والسياسة السلطانية هو المطابقة بين مصطلحي الشريعة والقانون، وفي ما وراء ذلك السهولة التي يتحدث بها المفكرون الإسلاميون عادة عن إحلال الشريعة ذات المصدر الإلهي والذاتي محل القانون الوضعي الضعيف والغريب والمستورد. وقد يتخذ الدفاع عن تطبيق الشريعة سمة الدفاع عن العقيدة والدين، فيبدو عدم التزام الدولة بتطبيق الشريعة في القانون تهديداً لمواقع الإسلام كعقيدة ودين. ولعل أكثر ما يعبر عن هذا الموقف العبارة الغريبة التي يستخدمها الدكتور العوا في الفقرة ٦ عندما يقول بما معناه إن الإسلام ليس عبادة فحسب ولكنه أيضاً... ((**شريعة قانونية** (التشديد من عملي) تحكم تصرفات الناس وأفعالهم من بيع وشراء وزواج وطلاق وميراث ووصية وجرائم وعقوبات وما إليها، بحيث لا يكون بالمسلمين حاجة إلى استيراد القانون من غيرهم، وإلى العيش في تنظيم حياتهم عالة على سواهم، كما هو حالهم اليوم)). فمن الواضح أن العوا قد أدرك أن كلمة شريعة لا تعني تلقائياً قانوناً، فالشريعة موجهة للجماعة والقانون موجه

للدولة. لذلك، وفي سبيل وضع الشريعة في موضع القانون وجعلها مرتبطة بالدولة وليس بالجماعة المسلمة فقط، وجد نفسه مضطرا إلى أن يلحقها بكلمة القانون. فالشريعة تختلف عن القانون في أنها تتعلق بنظام الجماعة، سواء أكانت دينية أو غير دينية. بينما يشكل القانون أداة تشريعية تتعلق بنظام الدولة. والحديث عن شريعة قانونية يهدف بالضبط إلى ربط الشريعة بالقانون أو تحويلها إلى قانون للدولة لا مجرد قاعدة تحكم حياة جماعة أو مجتمع، وبالتالي التأسيس من خلال هذا الدمج نفسه بين مفهومي الشريعة والقانون، لمفهوم الدولة الإسلامية، التي تصبح هي الدولة التي قانونها الشريعة. ولا أريد هنا أن أتوسع في التمييز بين المفهومين وأكتفي بالإحالة إلى كتابي (نقد السياسة: الدولة والدين) لمن يريد استزادة في هذا الموضوع. لكن بالتأكيد ليس صحيحاً أيضاً أن تطبيقنا للشريعة سوف يعفينا من استيراد القانون. والدليل أننا استوردنا القانون بالمعنى الحديث، ومن قبله الدستور، من الخارج، عندما كنا غارقين في ((الشريعة القانونية))، أي في الشريعة التي حولتها الدولة السلطانية إلى قانون، وأقنعتنا بأنها هي القانون الوحيد الذي يعبر عن خصائصنا وهويتنا. وبالمثل ليس صحيحاً أيضاً أن القانون لا يمكن إلا أن يكون مستورداً. إن ما نستورده أو بالأحرى نقتبسه عن العالم الحديث

الذي سبقنا، هو تصور للدولة الحديثة وللقانون المصاغ عبر سلطة تشريعية منتخبة وممثلة للمصالح المجتمعية المختلفة وليس للقانون ذاته. أما القانون الذي سيكون قانوننا نحن فهو ما يمكن لمجالسنا النيابية أن تسنه وتطوره وتبلوره من مبادئ وأحكام وقواعد عمل قانونية. وليس في ذلك أي استيراد ولكن صنع وتجديد وتطوير وإبداع.

ولعل الفرق الجوهري بين الشريعة والقانون هو بالضبط في أصول استنباط الأحكام في كل منهما. ففي حين أن أحكام الشريعة منوطة بهيئة من العلماء المؤهلين الذين يمثلون الحفاظ على استقامة االعقيدة واستمرارها وثباتها ومن وراء ذلك على استمرارية الجماعة الدينية التي تشكل العقيدة لحمتها، تصدر أحكام القانون عن سلطة دولة ولا قيمة لها ما لم تكن مرتبطة بدولة وجهاز تشريعي وتنفيذي وقضائي معاً، أي هي جزء من مؤسسة الدولة. وليس لها هدف سوى الحفاظ على المصالح الدنيوية المتنوعة والمتباينة للناس وتنظيمها بصرف النظر عن عقائد واعتقادات الأفراد وانتماءاتهم وولاءاتهم الخاصة. وبسبب ذلك يشكل القانون نظاماً من الأحكام؛ لا يدعي أي قداسة ولا أي ثبات أكثر مما تقبل به الأمة عبر ممثليها المنتخبين في مجلس تشريعي. وأهمية هذا التمييز تنبع تماماً من أنه يقوم على عدم

الخلط بين ماهو مجال للاعتقاد وما هو مجال للتنظيم والتقنين والضبط والقوعدة.

وليس من الصحيح أن المجتمع الإسلامي لم يعرف التمييز بين الأحكام المرتبطة بالدين والاعتقاد الديني، والتي لاقيمة لتطبيقها بمعزل عن الايمان، والأحكام المرتبطة بتنظيم الحياة الدنيوية والمدنية المحضة التي لا علاقة لها بالدين أو لا تختلط بميدان الاعتقاد. ومنذ عهد الرسول ظهر التمييز بين الشريعة المتعلقة بتنظيم العلاقات بين الإخوة المؤمنين والقوانين المتعلقة مثلا بالحرب التي اعتبرها الرسول خدعة أي تخضع لمنطق العقل ولا ترتبط بحكم ديني. لكن كلمة القانون نفسها ظهرت في العهد العثماني ولا يزال أثر تميزها في اسم السلطان الكبير الذي أدخلها بالمعنى الحديث السياسي تماماً للقانون والمرتبط بتنظيمات الدولة والإدارة، أعني سليمان القانوني. ومنذ ذلك الوقت حصل تمييز بين الشريعة (مجموعة الأحكام الدينية الخاصة بقضايا الإرث والطلاق والزواج والبيوع والتجارة، أي بما نسميه اليوم ميدان المجتمع المدني أو الجماعة المتميزة عن الدولة) والقانون المرتبط بمجموعة الأحكام الخاصة بتنظيم السلطة والإدارة أو شؤون الدولة والمجتمع خارج ما يتعلق بالفروض والواجبات الدينية أو الشرعية. وسوف يتكرر هذا التمييز في القرن التاسع عشر عندما

سيطلق الساسة العثمانيون على مجموعة القوانين الإصلاحية التي سنوها لتحديث السلطنة اسم «التنظيمات» أيضاً. وهي كلها مستمدة من نظم الدولة الحديثة وقوانينها.

ليست المشكلة إذن في استخدام كلمات متشابهة من شريعة وقانون أو في اشتمال الشريعة والقانون على أحكام يمكن أن تكون متوافقة أحياناً من دون بأس. ولكن المقصود فهم خصائص النظم التشريعية التي تميز الحياة الجماعية المستقلة عن الدولة وتلك المتعلقة بالدولة، وفهم تبدل وفهم آليات تطور هذه النظم التشريعية داخل الدولة ذاتها، ومع تطور نمط الدول والمفاهيم السياسية التي تجسدها. وهو ما ينعكس بشكل رئيسي في الموقع الذي يحتله جهاز التشريع والطريقة التي يتكون بها والقواعد التي يخضع لها في تكوينه وعمله وعلاقاته مع أنظمة الدولة الأخرى. ويؤثر كل ذلك على معنى الحكم القانوني وأسلوب ممارسته وشروط تطبيقه في المجتمع وعلاقة الأفراد به وسياقاته التاريخية. فالسؤال الكبير المطروح علينا والذي لا يمكن أن نخرج من الأزمة الطاحنة التي يعيشها الاجتماع السياسي العربي من دون أن نحسم نهائياً فيه، هو التالي: من يشرع للمجتمع، مجلس تشريعي نسميه ما شئنا لكن يتشكل من ممثلين منتخبين للشعب يعكسون المصالح المختلفة فيه، أم مجلس فتوى ديني يشكله العلماء ويتفقون عليه،

أو يشكله السلطان (إذ في هذه الحالة سنعود فعلا للسلطنة). وليس هناك في نظري مهرب من الاختيار بين نظامين للتشريع: التقنين عبر مجلس تشريعي أو نيابي منتخب يمثل إلى هذا الحد أو ذاك المصالح المختلفة للمجتمع، ويعكس الظروف المختلفة والمتغيرة التي يعيشها المجتمع، أو نظام الاجتهاد الديني الحر والمتعدد كما مورس حتى الآن، أو نظام الإفتاء العثماني الذي لا يزال هو المطبق في الدولة لكن من دون أثر كبير على التشريع الرئيسي، أو أخيراً تطوير صيغة جديدة لمجلس فتوى مكون من هيئة من العلماء يمثلون العقيدة الدينية ويعملون كأوصياء عليها ويقودون المجتمع بما يتفق مع الحفاظ على هذه العقيدة من دون مس أو تغيير أو تعديل.

أنا أعرف أن هناك رغبة قوية عند غالبية المسلمين في التأكيد على إعطاء مكانة واضحة للشريعة الإسلامية في نظام التشريع الحديث، أعني التشريع الذي يتخذ طابعاً سياسياً بدل الطابع الديني الذي كان يسيطر عليه في العهد القديم. وتنبع مشروعية هذه الرغبة من حقيقة أن المدونات القانونية التي طبقتها السلطات الحديثة في البلدان الإسلامية، العثمانية ثم العربية، كانت مستوردة بالفعل وبالمعنى الحرفي للكلمة. وكان هذا الاستيراد نفسه نتيجة لتخلف الجهد القانوني الإسلامي خلال القرون السابقة وغياب

مجالس تشريعية تستحق هذا الاسم، دينية أو سياسية، وتأخر حركة التحديث في المجتمعات والدول الإسلامية عموماً. بيد أن ما قام به عبد الرزاق السنهوري في بدايات القرن الماضي من حركة إصلاح قانوني أصيلة رأب، في اعتقادي، الكثير من الصدع الحاصل بين أحكام شريعة دينية مسيطرة وأحكام قانون مدني مستورد، ووفق بجرأة ونجاح بين المدونتين. لكن لا ينبغي أن ننسى أن القاعدة التي قام عليها هذا الإصلاح القانوني والتي جعلته ينجح ويستمر حتى الآن هي إخضاع النظامين لقاعدة تكوين سلطة تشريعية حديثة واحدة هي سلطة المجلس التشريعي بالمعنى النيابي الحديث. والرجوع عن هذه القاعدة لا يمكن أن يقود إلى شيء آخر سوى التخبط بين نظامين قانونيين لا يلتقيان يعكسان مجتمعين متنابذين، يعيشان على تراب وطني واحد، ولكن عقلهم وفكرهم واعتقاداتهم لا تلتقي أبداً. وفي هذه الحالة لا ينبغي أن يكون لدينا شك في احتمال استمرار الحرب الداخلية التي تمزق المجتمعات العربية اليوم إلى أمد غير منظور.

لا يعني التسليم لمجلس نيابي أو مجلس أمة أو مجلس شورى منتخب من قبل الشعب وصاحب سيادة في صوغ القوانين، أننا تخلينا عن الشريعة، وأنه لم يعد لأحكام الدين مكان في المجتمع والحياة المدنية والسياسية. إنه يعني أن علينا أن لا نضع الشريعة في

مواجهة القانون ولا نطابق بينهما أيضاً كما يفعل الكثير من المفكرين الإسلاميين، ولا نقايض أحدهما بالآخر، ولكن أن ننظر إليهما كموارد قانونية أولية مشتركة لمجتمع واحد، وأنهما يكملان إذن بعضهما، كما نظر إليهما الشيخ عبد الرزاق السنهوري. وفي هذه الحالة لن يكون هناك خوف من أن لا يستجيب القانون الوضعي، أي الموضوع من قبل بشر في إطار بشري قابل للتعديل والتغيير، وبهدف تنظيم حياة البشر على الأرض وتسهيل المعيشة عليهم، لمصالح المسلمين أو أن لا يضعف من التزاماتهم العقدية أو من تمسكهم باعتقاداتهم أو أن يتعارض مع حساسيتهم الدينية. فإذا كان البرلمان منتخباً بصدق ونزاهة من قبل المجتمع فمن غير المعقول أن تأتي القوانين التي يصوغها ممثلون حقيقيون للشعب الذي يشكل المسلمون غالبيته الساحقة، معادية للإسلام والمسلمين، أو غير آخذة بما يشغلهم في قضايا الدنيا والدين. إذ في هذه الحالة لا يمكن للنواب أن يستمروا في وظيفتهم، وبإمكان الشعب استبدالهم بنواب آخرين لتحقيق أهدافه. لكن ما نربحه من هذه الصيغة هو أن أحداً لا يستطيع أن يصادر على إرادة المسلمين باسم الاختصاص الديني أو المعرفة المتخصصة ولا أن يحرم المسلمين من حقهم في تغيير اختياراتهم بما في ذلك مجال التأويلات والتفسيرات الدينية. إن ترك المسلمين

يختارون نوابهم وممثليهم، يحقق أكثر من أي تسليم لمجلس ديني أو لهيئة علمائية، مهما كانت نزاهة أعضائها، مصالح المسلمين المتبدلة ويتفق مع روح الإسلام ونصه، وما يدعو إليه من رفض السلطة الكهنوتية، وما يقرره من المساواة التامة بين المسلمين ومن الاعتراف لهم بحرية ضميرهم واستقلالهم. هكذا يمكن النظر، وينبغي النظر، إلى مسألة علاقة الدين بالدولة والشريعة بالقانون، من أفق مجتمع ديمقراطي ودولة ديمقراطية يسيطر على سلطة القرار فيها في التحليل الأخير الشعب نفسه، ولديه الحق في استعادة السلطة وإعادة نشرها حسب ما تريد غالبيته، والابتعاد عن النظر إليها من أفق دولة مستبدة تفرض على المجتمع كل شيء ولا يمكن فيها ضمان حقوق المسلمين وتطبيق شعائر الإسلام إلا إذا تم احتلالها عقائدياً أوأعلن الحاكمون المؤبدون التزامهم العلني بذلك.

إن السياسة في الدولة الديمقراطية الحديثة سياسة شعبية، أي متاحة لكل الأفراد ومشاعة بينهم، وكلهم مسؤولون عن بلورة البرنامج السياسي الذي يريدون من حكوماتهم تطبيقه. فهي تعبير عن إرادة الناس والمجتمع كله لا عن إرادة الحاكم الفرد أو الطغمة المتوحشة والكاسرة، كما هو الوضع اليوم. وإذا كانت القيم الإسلامية هي التي تحرك الناس والمسلمين في المجتمع، فمن

غير الممكن أن لا يعكس السياسيون في هذا المجتمع هذه القيم، بل إن المتوقع هو أن يزاودوا بالتمسح بها حتى يكسبوا المزيد من الشعبية.

باختصار، إن موطن قوة أي دين أو عقيدة ليس ما ينالانه من حظوة وموقع عند الحكام وفي مستوى السلطة العمومية، ولكن في ما يضمنه لهما المجتمع من مكانة وموقع يتجلى في أثرهما في العلاقات الاجتماعية بين الأفراد وفي سلوك كل فرد وأخلاقياته.

لذلك، بقدر ما أعتقد أن التسليم للأمة، بالمعنى الحديث للكلمة، أي لمجموعة المواطنين الملتزمين بالقانون والمتساوين أمامه، بصرف النظر عن عقائدهم الخاصة وانتماءاتهم العائلية أو الدينية أو الأقوامية، بسيادتها التشريعية عبر مجلس تمثيلي لا يخضع لوصاية أي هيئة دينية أو تنفيذية تطبيقاً أعمق للمبادئ الإسلامية، تبدو لي معارضة القانون بالشريعة، والسعي إلى جعل هذه الشريعة قيداً على القانون الوضعي، مصدراً للكثير من المآزق والتخبطات والفتن السياسية. فالدولة الديمقراطية التي تستمد قوتها من خضوع السلطة والنخبة الحاكمة للشعب تضمن لا محالة أن تكون القوانين المصوت عليها في المجلس ممثلة لما يريده الشعب أو أغلبيته وعاكسة لاعتقاداته وأولوياته. والأمر على عكس ذلك تماماً في حالة وجود وصاية هيئة دينية على المجلس التمثيلي. إذ لن

يكون معنى ذلك سوى تقييد إرادة الشعب باسم الدين والوصاية الدينية، في الوقت الذي لا يوجد فيه ولا يمكن أن يوجد أي ضابط لسلطة رجال الدين، الذين هم في المحصلة بشر، ومثل جميع البشر يحركهم إلى هذا الحد أو ذاك الدفاع عن مصالحهم كفئة اجتماعية خاصة، سواء أكان ذلك من خلال تأكيد دورهم أو مكانتهم أو موقعهم في فضاء توزيع السلطة العامة أو تحسين شروط مشاركتهم في الوجاهة والثروة. وهو ما يجعلهم يميلون عادة إلى المبالغة في التشدد وإضفاء سمة القداسة على اجتهاداتهم الشخصية.

وعندما يتحدث الدكتور العوا عن تنزيل أحكام الشرع منزلها وعن أحكام قطعية يشكل الالتزام بها أساس الاعتراف بالمرجعية الإسلامية للدولة لا يمكن للمرء إلا أن يتساءل بالفعل: من يقرر قطعية النصوص وعدم قطعيتها، ومن يبت في المتشابه منها؟ وإذا كان يعتقد أن الأمر يتعلق بإجماع المسلمين أو علمائهم، فمن يجمع هؤلاء العلماء، ولماذا لم يحصل هذا الإجماع خلال القرون الطويلة السابقة، ومن أين أتى هذا التأخر الكبير في حركة الاجتهاد القانوني في بلاد المسلمين ومجتمعاتهم، وهو التأخر الذي دعاهم إلى الاستيراد الصرف للنظم والأصول والمنظومات القانونية من الدول الأوروبية؟

يوحي الدكتور العوا في سياق دحضه لمن يقول، ولا أعرف من هو، ((لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين)) أن ما تؤدي إليه هذه العبارة النافية، هو ((أن لا يكون للإسلام – الشريعة والعقيدة – مكان في حياتنا الدنيوية. ومعاذ الله أن يقبل بذلك موحد)). من يقرأ مثل هذه الجملة يعتقد أن كف يد الدولة عن اللعب بالدين، بما في ذلك اليوم يد رجال الدين والعلماء الذين تتقاذف الكثير منهم أجهزة الأمن الداخلية والخارجية، يعني القضاء على الإسلام كشريعة وعقيدة. وبذلك فهو يثير حمية المؤمنين ويدفعهم إلى التمسك بالدولة التي تطبق الشريعة والدين، من دون أن نعرف كيف يمكن لها أن تقوم بذلك وتبقى ديمقراطية كما يريد. والحال أن ما يقود إليه هذا الموقف هو تغذية الأمل العنيد والمستحيل معاً بإعادة بناء الدولة الإسلامية التي تقف عوامل داخلية وخارجية هائلة أمامها، وفي مقدمة هذه العوائق نزوع الأفراد والشعوب الإسلامية نفسها إلى الحرية وتعارض مفهوم الدولة الإسلامية المباشر مع هذه الحرية والسيادة والتحكم بالمصير. وليس هذا العائق كما يعتقد الكثير من المفكرين الإسلاميين القهر والقمع الداخلي أو الاعتراض أو المقاومة الخارجية. فالقهر لا يمنع مشروعاً ممثلاً لمصالح الناس ومعبراً عن إرادتهم من التحقيق، بل بالعكس يستفزهم ويزيد من جهادية

الناس واندفاعهم إلى الكفاح والتغيير. إن ما يمنع نشوء الدولة الإسلامية التي يدعو إليها المفكرون الإسلاميون بشتى اتجاهاتهم، الذين ربطوا الإسلام بالسلطة ولم يعد بقدرتهم فصله عنها أو تصور وجوده على مستوى الجماعة والمجتمع أبداً من دون هذه السلطة، ليس عوامل خارجية ولا عداء الجماعات العلمانية، ولكن قبل أي شيء آخر رفض المسلم أن تصادر سلطة أخرى، سياسية أو دينية، حقه في الإيمان بحرية ممارسة شعائره الدينية كما نص عليه الإسلام نفسه، أي بعلاقته المباشرة مع ربه من دون وصاية وليس عبر أي كنيسة أو هيئة دينية. ولا أعتقد أن الفهم الصحيح للدين ولا التمسك الدقيق بشعائره ولا الحرص الشديد على ازدهاره ورفعته هو الدافع الأول لهذا التوجه بالإسلام نحو السلطة وربط مصيره الدائم بها وإنما هو حلم القوة والإمبرطورية الذي يتغذى من ذكرى الخلافة والسلطنة والإمبرطورية الإسلامية التاريخية ويعيش من الأمل بإعادة بنائها. وهو حلم شرعي وإنساني، لا يمكن لأحد أن ينكر على العرب والمسلمين حقهم فيه، ولكنه ليس الطريق الصحيح للأسف لتجديد الدين وتعزيز مكانته، ولا المنهج السليم للخروج من التشتت والتمزق الإسلامي والعربي المؤلم، وتكوين دولة قوية وقادرة على حماية مصالح المسلمين وضمان شروط سعادتهم ورفاههم.

وبالمثل، ليس صحيحاً أن المقصود من الإصلاح السياسي الحديث فصل الدين عن السياسة. فما دامت السياسة من عمل المجتمع ككل وعمل أفراده وأحزابه لا يمكن تصور مثل هذا الفصل. وليس المقصود فصل الدين عن الدولة أيضاً كما تصاغ المسألة عادة طالما أن الدولة هي دولة الشعب والناس. إن جوهر العلمنة كما ظهرت في التجربة التاريخية العملية والحقيقية هي في نظري وبكل بساطة تحديد صلاحيات كل واحدة من السلطات المجتمعية أو التي تؤثر في حياة المجتمع وتنظيمه: السلطة السياسية والسلطة الدينية، وبالتالي تمييز صلاحيات خاصة تناط بأولئك المكلفين بصوغ قوانين تنظيم الحياة الاجتماعية، مستقلة عن صلاحيات من يصوغ للمجتمع اعتقاداته وأفكاره الدينية والفلسفية. وفي حالتنا العربية لا يزال الموضوع يتمحور، بسبب التركيز الشديد للمفكرين الإسلاميين حول موضوع الشريعة، وعدم التوصل بعد إلى إجماع بشأن الإجابة المنتظرة عن سؤال: من يصوغ للمجتمع القوانين التي تنظم علاقات الأفراد والسلطات والقوى في ما بينها؟ هل هو الفقيه أم العالم أم رجل السياسة؟ والنتيجة أن من يصوغ هذه القوانين في المجتمعات العربية هو، حتى الآن، وبسبب إخفاقنا في التقدم على طريق حسم خلافاتنا النظرية والعقائدية السياسية، رجل الأمن وأجهزته وممثلوه. وهو ما يعبر عن نجاح النخب المرتبطة بالدولة مباشرة في

مصادرة السياسة والسلطة من الشعب، وفي تحويل الدولة إلى أداة للحكم الدائم والغاشم البعيد عن الشريعة وعن القانون معاً. وسوف يستمر هذا الأمر طالما استمر إخفاقنا، نحن المثقفين والعلماء والسياسيين المعنيين ببلورة نموذج للسياسة والحكم، في الوصول إلى رؤية ديمقراطية فعلاً وإنسانية جوهراً.

الخلاف الحقيقي لا يتعلق إذن بتعيين مكانة الشريعة ولا مكانة القانون. فلم يكن هناك أسهل من التوفيق بينهما في ظل دولة ديمقراطية كما بين ذلك عمل السنهوري. لكن الخلاف يتعلق بتنظيم النشاطات الإنسانية العمومية. فالسياسة تعنى بتنظيم شؤون البشر المادية على الأرض، وهي تستخدم وسائل وأدوات عقلية وتاريخية خاضعة للنقد والمساءلة والتبديل حسب التجربة البشرية. والدين يعنى بتنظيم عقائد الناس وأفكارهم وقيمهم وسلوكهم الشخصي وتربيتهم الروحية والاجتماعية، وميدانه ليس ميدان السلطة ولا السياسة، ولكن المجتمع المدني الحر، والتنافس بين الأفراد والمثقفين على بلورة أفضل السبل الفكرية والشخصية لبلوغ الغايات الدينية. واستخدام وسائل السياسة من تنظيمات قانونية وصراعات للقوى. وتخصيص الموارد وترتيب الإدارة في الدين مضر له تماماً كما أن استخدام وسائل الدين من إيمان وتربية روحية وتقوى مضرة بالسياسة. النشاط السياسي ينبغي أن يبقى

ميدان الشفافية الكلية، في حين أن ميدان الاعتقاد الديني والإيمان هو ميدان الحياة الشخصية الغنية والمعقدة معاً والخاصة بكل فرد وحسب قدراته.

ووضع القنا في موضع السيف بالوغى
مضر كوضع السيف في موضع القنا

لا ينبغي فهم مسألة حيادية الدولة المذهبية إذن كقيد على الدين كما هو جار اليوم، لكن بالعكس كتحرير للدين من استخداماته المسيئة من قبل السلطة والدولة، ومن وراء ذلك تحرير للإنسان المتدين وتقوية للإيمان والاعتقاد الذين سيقومان عندئذ من دون إكراه. والاعتقاد الناجم عن الإكراه ليس هو نفسه إيمان ولا اعتقاد ولكن خضوع سياسي فحسب. وبالمثل لاينبغي لإخضاع السياسة لمقياس العقل ومعاييره أن يفهم على أنه تجريد للسياسة من القيم والمبادئ والغايات الأخلاقية، ولكن بالعكس من ذلك تماماً حرمانها من الأقنعة الكاذبة وبناؤها على أسس واضحة تزيد من قدرة المجتمعات على مراقبة السلطة السياسية ومساءلتها ومحاسبتها.

٦- وينبثق عن المفهوم الجديد للسياسة والدولة مفهوم جديد أيضاً للعلاقة بين الدولة والأمة أو الجماعة الوطنية. في هذا المستوى يتجلى المعنى العميق لما اتفق على تسميته بالعلمانية

والذي يعني أساساً، بصرف النظر عن المظاهر المختلفة والمتنوعة والتسويات المتباينة والكثيرة التي يتخذها عبر التاريخ وداخل المجتمعات، ثلاثة مبادئ أساسية.

الأول هو حياد الدولة الإيديولوجي أو بالأصح لامذهبيتها، وبالتالي ترفعها عن أي شكل من أشكال التميز بين مواطنيها بسبب الدين أو المذهب أو الاعتقاد السياسي أو الفلسفي أو الاجتماعي الذي يدينون به. فلا مذهبية الدولة لا تعني محاربة الدولة للمذاهب الدينية أو غير الدينية كما حصل مع النظم الشيوعية، كما أنها لا تعني أنها محايدة بشأن التراث الفكري أو الثقافي لمجتمعاتها، وأن سمة المجتمعات وثقافتها لا تنعكس في ممارستها وفي قوانينها. فتحديد العطلة الأسبوعية يوم الأحد أو السبت أو الجمعة لا يقلل من حيادية الدولة ولكنه يعكس استجابتها في قوانينها لحاجات سكانها وثقافتهم ودينهم. وهو ما ينطبق أيضاً على العطل الأسبوعية، كما ينطبق على استعادة قانون الأحوال الشخصية، الذي هو قانون وضعي مصاغ في إطار مجالس تشريعية منتخبة، لا من قبل روابط علماء دين. فلا ينتقص كل ذلك من لا مذهبية الدولة إذا كان ثمرة تصويت الأغلبية السياسية فيها ومن حيث هي أغلبية سياسية. فالمهم هو أن لا تجعل الدولة أو السلطة العمومية من انتماء المواطن إلى عقيدة أو

مذهب أو فكرة، أياً كانت، سبباً في التمييز ضده أو معه. بهذا المعنى تشكل الاعتقادات والمذاهب والأفكار التي يتبناها طرف أو آخر من المجتمع مجالاً للحياة الخاصة، أي للحياة الحرة غير المقيدة والتي يحرم على السلطة العمومية المساس بها. وتحولها إلى مجال الحياة الخاصة لا يعني التخلي عنها من قبل الجماعة والمجتمع ولا التقليل من فرص ممارستها أو من قيمتها أو وزنها، ولكنه يضمن أن لا يطغى العام على الخاص ولا الخاص على العام، وأن يظل التمييز واضحاً بين ما هو من حقل الحقوق السياسية الواحدة والمتساوية، التي تشكل في الدولة الحديثة مجال العام والمشترك، وما هو من حقل الحقوق الفردية والجماعية المشاعة، المتنوعة والمتعددة. وانتزاع ميدان الاعتقاد من مجال السلطة العمومية أو من سيطرة الدولة لم يكن يعني، كما يتبادر إلى للوعي الإسلامي العربي المعاصر، تهميشاً للدين أو للعقيدة أو التقليل من وزنهما أو من حمايتهما وضمان استمرارهما عند الأمم الحديثة، بقدر ما عنى، ولا يزال يعني، حمايتهما في مواجهة طغيان السلطة العمومية وضد الاستخدامات السياسية وتلاعب النخب الحاكمة، والاعتراف لهما بالمقابل بمجالهما الخاص الذي يمكنهما من أن يعبرا عن نفسيهما بحرية أكبر، وأن يتطورا ويرتقيا بنفسيهما من دون وصاية وبصورة أفضل. وإذا لم نشأ الإشارة إلى الإساءات

الخطيرة التي قامت بها الدولة تجاه الإسلام في التاريخ الماضي فيكفي أن نشير إلى طبيعة تدخل الدولة الحديثة العربية في النشاط الديني، وللنتائج المأساوية لهذا التدخل، على العقيدة الدينية والتربية الاجتماعية وعلى السياسة والدولة والمجتمع معاً.

ولعل جزءا من الخوف الذي يبديه المسلمون من أي طرح يتعلق بلامذهبية الدولة نابع من أن الدولة هي التي تقوم اليوم، بعد إلغاء نظام الوقف الإسلامي بضمان الحفاظ على الآثار الدينية وبناء وصيانة المساجد، وأن زوال صفة الإسلامية الشكلية عنها يمكن أن يفسر على أنه إعلان عن تخليها عن واجباتها تجاه الهيئات والمصالح الدينية، وسوف يكون له بالتالي أثر كبير في إضعاف مكانة الإسلام والمسلمين معاً في الحياة السياسية. لكن السبب الأهم لهذا الخوف يرجع في نظري إلى عدم نجاحنا بعد في التخلص من التصورات التقليدية الموروثة للأمة والدولة. حيث تبدو الدولة آلة عنف صماء لا علاقة لها بالمجتمع، كما تبدو الأمة مطابقة في مفهومها لمفهوم الملة الدينية التي توحدها بالعقيدة والتي تشكل الدولة ضمانة استمرارها ورفعتها وتفوقها. وفي هذه الحالة يشكل تخلي الدولة عن موقفها المدعم للإسلام، بالضرورة والحتمية، تبنياً ضمنياً أو ظاهراً، لمذهبية أخرى، ويكون حاصل هذه اللامذهبية المسماة أحياناً بالعلمانية، صبغ الدولة بشارات

وشعارات ورموز الجماعة أو الملة الجديدة التي تسيطر عليها، سواء أكانت أقلية دينية أم جماعة سياسية، وبالتالي تراجعاً فعلياً لمواقع الملة الإسلامية في الدولة، بل تهميش هذه الملة لصالح ملل وجماعات دينية أخرى. ذلك أن استمرار الملة وتوسع نفوذها في المجتمع المتعدد الملل، مرتبط في هذا النموذج بالفعل بدرجة نفوذها في الدولة وامتلاكها لوسائل القوة والقهر، ونابع بالتالي من التمييز السياسي والثقافي الإيجابي لصالحها.

وإذا كان هذا هو السبب الحقيقي أو الأهم في تفسير الخوف العميق الذي يساور المسلمين من فكرة الحيادية المذهبية للدولة، فهو يعكس مأزق مشروع الدولة المتدينة نفسه. ذلك أن من المستحيل اليوم لجماعة أن تطالب بمصادرة الدولة دينياً أو عقائدياً من دون أن تدفع الجماعات الأخرى إلى العمل في الاتجاه ذاته. وينطبق ذلك على النزاعات داخل الجماعة الإسلامية نفسها بين الاتجاهات والفرق المتعددة المتشددة والأقل تشدداً. والحال أن الدولة الحديثة التي استقلت، عملياً وفعلياً عن الدين، أي لم تعد بحاجة لخدماته في أي ميدان حتى تستمر وتتقوى، لا تحمل أي نيات حسنة ولا يمكن أن تحمل أي مشروع إيجابي لخدمة الدين بقدر ما تسعى، وسوف تظل تسعى، إلى استخدامه كأداة سياسية وذريعة لتبرير مذهبية الدولة القهرية. وسوف يزداد أثر استغلال

الذرائع الدينية في تعظيم قهر المسلمين أنفسهم والسعي إلى تهميشهم في الحياة السياسية والفكرية، بقدر ما سيتحول الدين عند هؤلاء إلى عقيدة رفض واحتجاج على القهر السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي تمارسه الدولة. وفي اعتقادي، لن يمر وقت طويل قبل أن يكتشف الرأي العام المسلم أن انتزاع حقه في الاستقلال بدينه عن الدولة هو الضمانة الوحيدة لمنع الدولة من فرض عقائدياتها الخاصة على المجتمع وتجريدها من أسلحتها النظرية والسياسية وإخضاعها من جديد لقانون المجتمع وأغلبيته السياسية، أي الوسيلة الوحيدة أيضاً لوضع حد للحرب السرية والمعلنة التي تقودها الجماعات السلطوية المتماهية مع الدولة لتخريب العقائد الدينية وإفسادها، بل لتجفيف ينابيع الدين. وفي هذه الحالة سوف تكون المطالبة بحرية الاعتقاد الديني وحرمة المجال الديني هي بداية النهاية لدولة القهر العقائدية المدمرة للمجتمع والدين معاً، والمنطلق للارتقاء بالوعي الديني الإسلامي والخروج به من المآزق والدروب الوعرة والخطيرة التي أدخلته فيها سياسات الوصاية الفكرية والسياسية والروحية والاجتماعية.

سوف يدرك الرأي العام المسلم بسرعة أن الضمان الحقيقي للدين ليس الدولة ولا السلطة، مهما كانت نواياهما، ولكن المجتمع نفسه، وذلك بقدر ما سوف يتمكن هذا المجتمع من

التمتع بحرياته الفكرية والعقائدية، ويأخذ مصيره بيده. ومن هذه الناحية يبدو لي أن خوف المسلمين المبالغ فيه من فكرة وجود دولة لا تقول عن نفسها، كذباً على كل حال، إنها دولة إسلامية، هو تعبير واضح عن عدم ثقة المجتمع بنفسه واستمرار تعلقه، في مجال الاعتقاد كما هو الحال في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، بأذيال الدولة ونخبها المسيطرة التي غلبت عليها في العقود الماضية، بشكل ملفت للنظر، السوقية والتفاهة وروح الشر والعدوان، بالإضافة إلى الجهل والأمية وانعدام المسؤولية السياسية والأخلاقية. ولا يوجد عندي أي شك في أنه سيكون في قدرة جماعة المؤمنين، لو انتزعوا حقهم في حرياتهم الدينية من الدولة المتطفلة على الدين كما هي متطفلة على المجتمع، أن يخدموا الدين ويرتقوا به وبأشكال ممارسته، بصورة أفضل مرات عديدة، عما هو حاصل الآن، ويحققون له مكاسب ومواقع في المجتمع لم يحلم بها في أي وقت. فليس من الصعب على المجتمع، متى ما تم كف يد الدولة عن التلاعب بالدين، أن يعيد تنظيم شؤونه الدينية بصورة أفضل، وأن يؤمن، بإعادة الحياة لنظام الوقف الديني، استقلال النشاط الديني عن السلطة، وأن يضمن من وراء ذلك استقلال أصحاب المراتب الدينية الذين اضطرت الحاجة والعادة فئات كبيرة منهم إلى التسول على أبواب السلطان، وقبول وصايته والدعوة له مهما كان، مع ما نجم عن

ذلك كله من إساءة لصورة الإسلام والمسلمين فاقت في أثرها أي إساءات أخرى جاءت من قبل غير مسلمين. لكن هذا يقتضي تقديم عامة المسلمين وعلمائهم مصالح الحرص على الدين وازدهار قيمه الروحية والأخلاقية التي تؤسس للتواصل بين البشر وللتفاهم والتعاون في ما بينهم على مصالح السلطة وما يرتبط بها من المغانم والشارات والرموز والجاهات.

والمبدأ الثاني الذي يميز الدولة الحديثة هو مبدأ المساواة بين المواطنين وعدم التمييز في ما بينهم. وهذا يعني أن تكون هناك ضمانات دستورية وقانونية على أن جميع المواطنين متساوون أمام القانون، في التعيينات والترقي الوظيفي والترشيح لمناصب المسؤولية، وأن لا تكون المناصب السياسية أو الاجتماعية أو الإدارية حكراً على طائفة من الناس دون أخرى أو مذهب دون آخر. ومن المؤكد أن تحقيق مثل هذه المساواة لن يكون إذا كانت الدولة تقول عن نفسها إنها إسلامية وأن قوانينها مستمدة من الشريعة الإسلامية أو مطابقة لها، أو أن أصحاب الصلاحية في الاجتهاد لبناء نظمها القانونية هم العلماء المسلمون المؤهلون لذلك. لا يؤثر في هذه القاعدة كون غالبية المجتمع على دين واحد بل كله. فالواقع أن المسألة لا تتعلق إطلاقاً باحترام حق الأقليات ولا ترتبط بها، ولكن بحق المسلمين أنفسهم من حيث

هم أعضاء في جماعة سياسية. فلا بد للدولة أن تحدد منذ البداية أنها لا تتعامل مع أعضائها من حيث هم مسلمين، أي حسب درجة إيمانهم، ولكن من حيث هم مواطنون، أي حسب درجة التزامهم بواجباتهم العمومية. فلو تم التعامل معهم كمسلمين أصبح من الضروري للدولة أن تحدد معنى الإسلام ودرجاته وما يصح فيه وما لا يصح فيه. وكل هذا ليس من اختصاصها وليس بمقدورها، اللهم إلا إذا لجأت فيه إلى أهل الاختصاص من العلماء فصارت تحت وصايتهم في هذه المسألة أو تلك. لكن حتى في هذه الحالة، من ذا الذي يستطيع أن يقرر ويحسم، من بين العلماء أنفسهم، ويأخذ على عاتقه مهمة التأكيد على، ما هو التأويل الصحيح وما هو التأويل الخاطئ للدين؟! ومن يضمن أن يكون جميع المسلمين على رأي واحد وأن يقبلوا بتأويل واحد؟! وكيف يمكن، أو بأي طريقة يمكن أن نختار فئة العلماء التي نعتبرها الأكثر تمثيلاً لرأي المسلمين؟! وكيف يمكن تشكيل مجلس ديني يرضي جميع العلماء؟! وكيف نحل الخلاف التاريخي والمعاصر بين الفرق الإسلامية التي تكاد تكفر بعضها بعضاً في مواضع تفصيلية وجوهرية معاً؟! وكيف تكون قواعد النقاش والحسم في هذا المجلس؟! ثم من يستطيع أن يدعي اليوم أن علماء الدين، وهم على ما نعرفه عنهم في مجتمعاتنا من انقطاع عن العصر، واستغراق

في النصوص القديمة، وبعد عن السياسة، وجهل بالمصالح العامة وبالاستراتيجيات الدولية، هم أفضل من يفهم مصالح الجمهور المسلم ويعبر عنها ويبلور الخطط الناجعة لتحقيقها؟! وأخيراً، كيف نستطيع أن نوفق، حتى لو نجحنا في تجاوز هذه الصعاب جميعاً، بين عمل هذا المجلس الديني والمجلس الممثل للشعب بمختلف حساسياته الدينية والاجتماعية والسياسية؟! ومن الذي يتمتع، من بين المجلسين، بالسيادة الحقيقية ويعتبر الممثل الحقيقي للأمة وإرادتها العامة؟!

والمبدأ الثالث الذي يميز علاقة الدولة الحديثة بمواطنيها هو مبدأ احترام حرية الضمير. وهي تعني رفض اغتصاب ضمير الأفراد وإكراههم على الاعتقاد بآراء وأفكار ومذاهب لا يقتنعون بها أو لم يحصل ايمانهم بها عن طريق الإقناع. فلا وجود لدولة حديثة ولا لنظام حديث ولا لأمة حديثة مع وجود الوصاية الأبوية أو الروحية أو السياسية أو العشائرية، أو أي وصاية أخرى على وعي الفرد وضميره. فأساس النظام الحديث هو الفرد الذي يقرر عن نفسه. وكي يستطيع أن يقرر ينبغي أن يكون في شروط تسمح له بالتفكير الحر والبعيد عن أي قيود أو إكراهات مادية أو معنوية. وهذا هو المبدأ الذي يبرر ويفسر الاستثمار في التعليم والتربية اللذين يهدفان إلى تكوين عقل الفرد بحيث يستطيع أن يفكر

بنفسه ولا يكون إمعة وعالة على غيره أو ضحية له في اختياراته. بل إن حرية الضمير هي أساس الحريات جميعاً. والفرد الذي يفرض عليه الإيمان بمبادئ أو بأفكار والأخذ باعتقادات لا اقتناع عنده بها، أو الذي تمارس عليه ضغوط تهدف إلى منعه من التعبير الصادق عن قناعاته وإجباره على الإعلان عما يخالفها أو التخلي عنها بالقوة والغصب، لم يعد حراً ولا مواطناً ولا مسؤولاً ولكن مسيراً من قبل غيره وخاضعاً لوحيه ووصايته.

وخطر الحديث في الدولة الإسلامية نابع بالضبط من الخوف المشروع عند الجميع من أن يشكل فرض المرجعية الإسلامية للدولة بداية الطريق نحو إلغاء حرية الضمير وانتزاع الحق بالحرية الفكرية والاستقلال من الأفراد وفي مقدمهم المسلمون أو المنتمون للديانة الإسلامية. فبما أنك مسلم عليك أن تقبل بحكم الإسلام، وبما أنك لست من العلماء المؤهلين لفهم هذا الحكم فأنت مضطر أن تقبل بحكم علماء الدين العارفين والعالمين. وليس لجميع علماء الدين خبرة الدكتور العوا ومعرفته وأخلاقيته بالضرورة. ولو صارت الدولة ذات مرجعية إسلامية، فلن يكون الدكتور العوا هو الذي يقرر مضمون هذه المرجعية، ولكن علماء الدين وكل المتنطعين اليوم لتأويلاته السياسية والجهادية المتعددة والمتناقضة. ولو أعطي مثل هذا الوضع المتميز في السياسة، لهؤلاء، لدفعت

المزايدات في ما بينهم إلى أن يسود الرأي الأكثر تطرفاً وانغلاقاً، كما يحصل عادة في جميع النظم العقائدية، ولم تبق هناك إمكانية لتجنب الانحدار المستمر نحو وضعية شبيهة بتلك التي عاشتها أفغانستان. ولا نبالغ إذا قلنا إن معظم رجال ديننا لهذا الزمان، إن لم نقل كلهم للأسف، لا يعرفون معنى حرية الضمير، بل يعتقدون أن الضغط على الفرد لتخليصه من أفكاره الشيطانية هي وسيلة عبادة وتقرب من الذات الإلهية. وهم مستعدون في سبيل ذلك لاستخدام القوة والسلاح إذا وجدوا إلى ذلك سبيلا. ومعظمهم لا يعرفون من الدين إلا قيود الإكراه والاقتداء، ويكاد إيمانهم يقتصر على الالتزام الشكلي بتطبيق الأحكام والطقوس اليومية. وهم يفضلون، كما حصل مراراً في التاريخ الإسلامي، التحايل على ما يعتقدون أنه الفروض والواجبات الدينية بدل مراجعتها والتفكير العقلاني بها.

٧- لا نستطيع نحن المسلمين بناء دولة حديثة بالفغل والخروج من النزاعات السياسية الأهلية المدمرة التي تشهدها مجتمعاتنا منذ قرن، ولا أن نستعيد السكينة والنجاعة والاستقرار والاتساق، من دون أن نحسم في مسألة هويتنا كمسلمين، ونميز داخل هذه الهوية بين الإسلام الدولة أو كدولة والإسلام المجتمع أو من حيث هو مجتمع. وهذا يعني أنه لم يعد هناك مهرب من التفكير المتجدد في

معنى إسلاميتنا نفسها، أو في ما نقصده عندما نستخدم كلمة إسلام ومسلمين، وعندما نتحدث عن فرائض دينية وتطبيق شرائع إلهية. فليس هناك شك في أننا لا نزال نخلط عند استخدامنا لهذه الكلمات بين مستويات مختلفة ليست واحدة ولا تبنى على الأخذ بها نتائج متشابهة. وهذه المستويات هي ثلاث: مستوى الفردية، أو الفرد المسلم، ومستوى الجماعة أو الإسلام من حيث هو تعبير عن جماعة المسلمين. ومستوى الدولة أو الإسلام من حيث هو دولة تضم جماعة المسلمين وأهل ذمتهم وتخضعهم لسلطة عمومية واحدة، سلطة الدولة، وهو ما بقي من ذكرى الإمبرطورية التاريخية. فعندما أقول إن الإسلام يفرض علينا نحن المسلمين تطبيق الشريعة، فمن المقصود بالضبط بكلمة نحن المسلمين؟ هل المقصود أنه يفرض علينا كأفراد أن نقوم بذلك أم كجماعة أم كسلطة عمومية ودولة؟

ولا بد أن نميز كذلك بين البشر الذين تقع عليهم واجبات ومسؤوليات، وبين الدولة التي هي مؤسسة تتعلق بتنظيم حياة البشر وتخضع لإرادتهم. وعندئذ يمكننا التمييز أيضاً بشكل أوضح بين ميدان السياسة الذي أريد له أن يكون بالتعريف ميدان تنظيم الحياة العملية والمادية والمشتركة لأفراد مواطنين مختلفين في الرأي ووجهات النظر والاعتقادات والمصالح، ولا يخدعهم إيمانهم

المشترك ويمنعهم من رؤية التناقضات والاختلافات والنزاعات التي تفرقهم وتحتاج إلى أداة قانونية وتنظيمية خاصة لتجاوزها، هي ما تواضعنا عليه باسم السياسة المدنية، أقول لا بد من التمييز بين ميدان هذا النشاط السياسي وميدان النشاط المدني المستقل عن السياسة والقائم في مجال متميز عنها والخاضع لقواعد عمل وشروط ازدهار مختلفة أيضاً، أعني النشاط الروحي والفكري والاجتماعي، حيث يلعب الإيمان والتجربة الشخصية المتنوعة والعلاقات الذاتية دوراً كبيراً وحاسماً في خلق التواصل والألفة والمودة والتعاون. ونستطيع أن نقول إن ما يقوم به مجال المجتمع المدني هو عكس ما يقوم به مجال السياسة. فالأول هو مجال تفتح الحياة وازدهار العلاقات الاجتماعية وتنوع التجارب وتفاعل البشر، بينما لا يقوم الثاني، وهو ميدان السياسة، إلا بوضع قواعد تضبط نبع الحياة المتفجر هذا عند الأفراد وتقننه بحيث لا تصبح ممارسة الحرية عند هذا الفرد أو تفتح شخصيته وتنمية مصالحه عائقاً أمام ممارسة الحرية عند الفرد الآخر أو أمام تفتح شخصيته وتنمية مصالحه. فالأصل هو الحرية وهي مناط الاجتماع المدني بما يزخر به من إباحة وتنوع وتبدل وحياة، والفرع هو السياسة من حيث هي ضبط وتنظيم وتقنين يضع منطق الكل قبل منطق الفرد والقانون قبل الشريعة، الخاصة بحياة الفرد والجماعات، كما يضع الوحدة قبل التنوع والتعدد.

فإذا نظرنا إلى الإسلام من حيث هو دولة فحسب، أو بالأساس، لم نعد نرى المجتمع المدني أو الجماعة الإسلامية إلا عبر الدولة ونتيجة لها، وفقدنا القدرة وأفقدنا المسلمين هذه القدرة، على الحياة وممارسة شعائرهم الدينية، وبناء علاقاتهم الاجتماعية وتطوير تواصلهم الإنساني بحرية. وحولنا العقيدة والحياة والنشاط والممارسة إلى قانون وقيود وإجراءات وقائمة حدود وعقوبات فحسب. وبذلك نكون قد أفقدنا النشاط الجمعي للمسلمين، الديني والإنساني معاً، كما أفقدنا تجارب المسلمين الحية في جميع ميادين الحياة، معناها ومضمونها، وجعلناها لا شيء مقابل الفعل الواحد الذي يتغول على الحياة كلها، الدينية وغير الدينية، أعني فعل تأسيس الدولة والاستثمار المنفرد في السلطة. فيصبح الوصول إلى هذه السلطة والتحكم بأدواتها والحفاظ عليها ضد مناوئيها وأعدائها هو جوهر الإسلام وركنه الأول وقاعدة الانتماء إليه والولاء للجماعة، كما يصبح العمل للسلطة وبها مصدر النجاح والنجاعة والفاعلية الدينية والمعنى. وبذلك نحل السياسة تماماً محل الدين في تكوين حقيقة الجماعة الإسلامية، بحيث لن يكون في مقدرة هذه الجماعة أن تتصور نفسها وتبني صورة لذاتها أو أن تنظم أي صغيرة وكبيرة من شؤون حياتها العقيدية والاجتماعية، خارج الدولة أو من

دونها. وهو ما يعني جعل الجماعة الإسلامية عالة على الدولة ومعلقة بها، وفي النهاية جعل الإسلام نفسه أثراً من آثارها. وهذا هو، مع الأسف، حالنا اليوم حيث لا نستطيع أن نتصور وجودنا، أي وجود الإسلام كعقيدة وجماعة معاً، بعيداً عن الدولة أو من دون الدولة، في الوقت الذي تشكل الدولة فيه أقل الأطر انفتاحاً على الإسلام كدين وجماعة، وأبخلها في خدمته الفعلية. ولو تأملنا بشكل أعمق في الوضع لأدركنا أن الفاعلية التجديدية والإبداعية والاجتماعية بل والسياسية التي تمتع بها الإسلام في العقود الماضية منذ نشوء الدولة الحديثة، قائمة خارج الدولة ومستندة بشكل أساسي، إن لم نقل وحيد، على المجتمع وهيئاته المدنية وجمعياته الخيرية، وأن الدولة تكاد لا تقدم لهذا الإسلام ولا للمسلمين أي خدمة، لا يمكن للمسلمين أنفسهم كجماعة مدنية القيام بها ولا يقومون هم أنفسهم بها، بما في ذلك اليوم بناء بيوت العبادة والعناية بها.

يقف هذا التوجه بالتأكيد على طرفي نقيض مع التيار الذي ساد وانتشر على نطاق واسع في الفقه السياسي الإسلامي خلال القرون الماضية، وفي الحقبة الكلاسيكية الإسلامية بشكل خاص. فهذا الفقه كان هو الذي أسس لمشروعية الدولة عندما استنتج ضرورتها المنطقية أو العقلية، واعتبر أن ما هو واجب لتحقيق

الواجب هو واجب أيضاً. فنظر إلى الدولة كأداة دنيوية ضرورية للذود عن الدين وضمان مصالح المسلمين. لكن عصرنا قد اختلف تماماً، فلم تعد الدولة هي الدولة ولا الجماعة هي الجماعة. وكما أن الدولة لم تعد بحاجة إلى عقيدة دينية لتحقيق ذاتها وإتمام بنيانها، ويمكن إقامتها على أسس سياسية واضحة وبسيطة ومتوفرة لجميع الجماعات وناجعة معاً، لم يعد هناك ما يدفع الجماعات، في ظل نشوء الدولة الديمقراطية التي تحترم حرية الاعتقاد والحريات السياسية والمدنية جميعاً، إلى الخوف على دينها أو خشية أشكال من الاضطهاد الذي كان سائداً في الماضي، يحول دون ممارسة الجماعات المتميزة في اعتقاداتها شعائرها وتطبيق شريعتها، سواء أكانت عرفاً قديماً منقولاً أو مبادئ وقواعد مستمدة من الدين. وهي ليست في حاجة الآن من أجل تحقيق ذلك إلى التحكم بالسلطة العمومية، أي سلطة الدولة، وبإمكانها، في إطار الحريات الأساسية المباحة لمؤسسات المجتمع المدني، تحقيق ذلك، سواء وجدت الدولة أو لم توجد. فقسم كبير من المسلمين في الدول الأوروبية مثلا يطبقون الشريعة الإسلامية كما يفهمونها، فيصلون ويضحون ويزكون ويتزوجون بالفاتحة وعند شيوخ الدين، ويطلقون بالثلاثة، ويطبقون قواعد الميراث.. إلخ من دون أن يمسهم أي أذى أو أن ينتقص من

حرياتهم العقيدية أي قانون من قوانين الجمهورية. بل لا أبالغ إذا قلت إن مستوى الحريات الدينية التي يتمتع بها المسلمون، وهم أقليات صغيرة، يتجاوز كثيراً ما تتمتع به الأمم الإسلامية في بلدانها التي تمثل فيها الغالبية، وفي مقدمة ذلك البلدان التي تدعي الالتزام بالمرجعية الإسلامية. ولا يضعف خضوع هؤلاء للقانون الوضعي السياسي، غير المقدس والمتبدل حسب تبدل رؤية الناس وأخلاقهم ومصالحهم، من ولائهم لدينهم ولكنه يقتصر على تنظيم علاقتهم مع أقرانهم من المواطنين المسلمين وغير المسلمين سواء، ومع السلطة العمومية. وهم يميزون بشكل أفضل اليوم بين الشريعة الدينية التي يواجهون مسألة تطبيقها في مستوى حياة الجماعة التي ينتمون إليها وبين قانون السياسة الذي يشكل أساس تعاملهم مع بعضهم البعض، حتى كمسلمين فيما بينهم، من حيث هم بشر وأصحاب مصالح متباينة وتوجهات سياسية مختلفة تفرق بينهم بقدر ما يوحدهم الاعتقاد الديني وممارسة الشرائع المرتبطة به.

ويشكل هذا التمييز بين الوجود الجمعي؛ في مستواه السياسي الدولوي وفي مستواه المدني الجمعي، شرطاً أساسياً للتمييز بين السياسة (الحديثة) كوظيفة أو كنشاط خاص ودنيوي بالضرورة وغير مقدس، والنشاط المدني الديني والثقافي والاجتماعي الذي

يخضع لمبدأ الحرية والتنوع والتعدد والاختلاف غير المحدود والمرتبط بتجارب شخصية وجماعية خصوصية. وتجريد النشاطات السياسية وميدان السياسة من أي قدسية لا يهدف إلى تهميش المقدس والديني ولكن إلى إخضاع الممارسة السياسية التي تتعلق بحياة البشر ومصالحهم المادية الحساسة للضبط القانوني الدقيق وللمحاسبة العقلية وجعلها مسألة دنيوية تقوم على أقصى ما يمكن من الشفافية والمساءلة. وبالتالي منع القائمين على السلطة والممسكين بها، وهي أمر خطير، من اللجوء إلى الوسائل الدينية لتجنيب ممارستهم السياسية وقراراتهم النقاش العقلي والنقد والمحاسبة. وقد علمتنا تجربتنا السياسية القريبة كيف تسعى النخب الاستبدادية، في سبيل إخفاء أهدافها في الاحتفاظ الأبدي بالسلطة واستخدامها لتحقيق مصالح خاصة، إلى بناء شخصية الرئيس الملهم والمقدس المترفع والمرتفع عن أي مساءلة أو نقد. وهذا يعني أن التمييز بين السياسة والشريعة مسألة شكلية أي تنظيمية مرتبطة بترتيب المسؤوليات والنشاطات لا مسألة تنافس وتباين بين العقائد والاختيارات الفكرية. فالمجتمعات كيانات واحدة تجمع بين الدين والسياسة والاقتصاد والحرب إلخ، ولا يمكن فصل نشاط من نشاطاتها عن ميادين النشاط الأخرى في الممارسة العملية. إنما، كما يتم الفصل والتمييز في ميدان العلوم

لأهداف معرفية، أي لما يقدمه البناء الخاص بكل علم من معرفة متخصصة ومدققة أكثر بجانب من جوانب الحياة والكون، يتم الفصل أيضاً بين ميادين تنظيم الحياة الاجتماعية المختلفة، السياسية والمجتمعية، في سبيل تأمين أدوات أكبر للتعرف على الأهداف الخاصة بكل ميدان ووسائل تحقيقها وقواعد ضبط العمل وتحسين سوية الإنتاج والإبداع فيها. فقصرنا السياسة على تحقيق أهداف دنيوية، وتمييزها كنشاط مجتمعي عن الشريعة والدين المتمحور حول تحقيق أهداف أخرى متميزة من تربية إلى تواصل بين الناس إلى تأمين الحياة الأخروية، هو الذي يمكننا من بنائها على أسس عقلية، وبالتالي من تطويرها وتجديد أسسها ووسائلها ومضمونها. وبذلك نحولها، وهو المطلوب، إلى نشاط لا يخضع لعامل آخر غير إرادتنا الجمعية. وبالعكس، يمثل إعفاؤنا الدين من مهام الحكم والخدمة السياسية قاعدة تحريره من الاستخدامات النفعية والاستراتيجية، وأساس التعامل معه كمصدر من مصادر التربية الذاتية والتوعية الأخلاقية والمواصلة الإنسانية، وهو ما لا يمكن تحقيقه من دون الاستقلال الشخصي لكل فرد، وحرية الضمير التي تشكل أساس أي تجربة شخصية إنسانية حقيقية.

فكما أن الشريعة المستمدة من الإيمان مؤسسة لجماعة وأمة، كذلك فإن القانون المستمد من المشاركة البشرية في بناء نظام

السلطة العمومية مؤسس لدولة. وبهذا المعنى، لا دين من دون شريعة ولا دولة من دون قانون. وكما أنه ليس لتطبيق شعائر الدين، أو الشريعة، قيمة ما لم يحصل في إطار الإيمان والاعتقاد، فإنه ليس للقانون السياسي قيمة ولا نجاعة ما لم يصدر في إطار ممارسة الحرية الفردية وما لم يعبر عن المشاركة العملية لكل فرد في تقرير مصير الأمة أو الجماعة الوطنية.

من هنا نقول إن احترام الشريعة وتطبيقها أمر من أمور الدين وهو أساس النشاط الديني وهو فعل ايمان وانتماء ووفاء، ولا يمكن أن يكون أمراً من أمور السياسة. وبالعكس إن احترام القانون وتطبيقه هو أمر من أمور السياسة، وهو أساس المواطنية والانتماء الوطني، أي استحقاق أن يكون المرء مواطناً في دولة، لا أخاً في جماعة الإيمان. وكما أن الشريعة تفقد تأثيرها إذا انعدم الإيمان، فإن القانون لا معنى له ولا تأثير ممكناً لأحكامه على إرادة الناس ووعيهم إلا بقدر ما يكون قانوناً سياسياً، أي مستمداً من إرادة الناس أنفسهم ومعبراً عن مصالحهم أو رؤيتهم لها، بما في ذلك مصالحهم الدينية.

لكن في ما وراء هذه المشاكل التي يطرحها التنظيم الحديث للمجتمعات، على النظريات الإسلامية القديمة، التي تمثل نماذج ما عرفته العصور الوسطى السابقة على الثورة السياسية الحديثة، وما

أنتجته من ابتكارات في ميدان التنظيم المجتمعي، وفي مقدمه التمييز كما قلنا بين ميدان الدولة والمهام السياسية العامة وميدان المجتمع المدني ومهام تعظيم التجربة والممارسة الجماعية في إطار الحرية والمسؤوليات الفردية، لا بد أن نعترف اليوم أن الدولة بالمفهوم القديم أصبحت بمثابة الخردة السياسية. ولم تعد غير ناجعة فحسب، في تنظيم شؤون الجماعات، على المستوى السياسي أو على المستوى الديني، ولكنها، أكثر من ذلك، لم تعد ممكنة الوجود، حتى لو أردنا بالفعل إعادة إنتاجها. لقد أصبحت أثراً من الماضي وذكرى، تماماً كما أن الشريعة، كما تصورها المسلمون القدماء أيضاً، أي بمثابة قانون للدولة أو كبديل للقانون السياسي، أصبحت قاصرة عن الإحاطة بمشاكل السياسة والدولة والمجتمع والعلاقات الدولية الحديثة التي يعالجها القانون، وبالأحرى مجموعة كبيرة من القوانين التي لا تكف عن التقدم والتجدد والتأثر والتأثير المتبادل في الاقتصاد والاجتماع والثقافة والإعلام والعمل والصحة وحقوق الإنسان عامة. ولن يفيد في شيء أسلمة هذه القوانين جميعاً أو صبغها بطابع الفقة الإسلامي، وليس من المؤكد أن من الممكن بناء مثل هذه المنظومة المتطورة من القوانين على تلك الأسس والقواعد الفقهية ذاتها، أو أن منهج الإفتاء والاجتهاد الكلاسيكي الفردي والضعيف، قادر على

الاستجابة العفوية لتطورات الحياة العصرية المتسارعة، وما تفرزه من مشاكل على القانوني، كما هو حال الثورة المعلوماتية وثورة الهندسة الجينية اليوم مثلاً. ولا أدري كيف يمكن للأمة أو الأمم الإسلامية أن تلبي حاجتها من التشريعات لو تخلت عن النظام التشريعي الحديث وأوكلت أمرها إلى المجتهدين الفرادى، وانتظرت قبل أن تأخذ قرارها وتتبنى بعض اجتهاداتهم، اتفاق أغلبهم أو حتى بعضهم وإجماعهم. فمن الواضح في نظري أن نظام الإفتاء التقليدي قد أصبح صيغة بدائية غير ناجعة في بناء سلطة تشريعية ترد على حاجة تنظيم النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاستراتيجية والثقافية والعلمية، الوطنية والإقليمية والعالمية، وغير قادرة على الاستجابة الفعالة لتبدلاتها المستمرة والدائبة. فلا يمكن اليوم التفكير بدولة لا يكون هدفها سوى الذود عن الدين ومراعاة مصالح المسلمين كمسلمين، ولا يمكن لمثل هذا الهدف أن يكون أساساً لبناء أي دولة. وكما أنه لم يعد هناك للمسلمين وجود مستقل عن غيرهم، لا في أوطانهم الأصلية ولا على مستوى الكرة الأرضية التي تتوحد أكثر فأكثر، كذلك لم يعد المسلمون مسلمين بالمعنى الحصري للكلمة، فقد أصبحوا هم أيضاً مواطنين في دول وطنية، ولم يعد اشتراكهم في العقيدة الدينية كافياً لتوحيدهم وتأسيس أطر فعالة وناجعة لتنظيم

شؤونهم الدنيوية والدفاع عن مصالحهم كبشر. ولم تعد أغلبيتهم ترى نفسها فقط من زاوية الانتماء الديني والولاء للجماعة الدينية، ولكنها تريد أن تكون ذات أبعاد وهويات وانتماءات متعددة فكرية وثقافية وفلسفية ومهنية، من داخل الانتماء الديني أو من خارجه. كما أن مصالح المسلمين لم تعد تقتصر أو حتى تتركز على حماية العقيدة ونشرها وتأهيلهم للحياة الأبدية الأخروية.

لا بد لنا من الخروج من هذا التصور التخفيضي الذي يرد كل نشاطات الحياة الاجتماعية، الفردية والجمعية، إلى بعد واحد هو البعد الديني والاعتقادي عموماً. فالنشاط الديني والعلاقة مع الجماعة الدينية والحاجات الروحية هو جزء من نشاطات، وبعد من الأبعاد، وحاجة من الحاجات الكثيرة والبعيدة التي لا يمكن للإنسان أن يتكون اليوم ويتأهل لخوض غمار الحياة الحديثة، لا كفرد ولا كمجتمع، من دون تلبيتها جميعاً، والاستعداد والإعداد لها معاً. واليوم، أكثر من أي حقبة سابقة، لم يعد الاشتراك في عقيدة دينية أو فلسفية هو أساس الوحدة الاجتماعية وقيام الأمم والدول، بقدر ما أصبح قيامهما رهين بالنجاح في بناء نظم مجتمعية قادرة على توفير الحياة المادية والحريات الأساسية والفضاءات الاجتماعية والثقافية التي تبعث الرضى المعنوي

والسعادة عند البشر، أي على تلبية حاجة الاندراج في العصر وقيمه وموارده الحضارية.

٨- بيد أن الأمر يختلف تماماً عندما نغير في أسلوب نظرنا للوضع، فننتقل في حديثنا عن الإسلام من منظور الإسلام كدولة إلى منظور الإسلام كجماعة، وننسى تماماً، وعلينا أن ننسى تماماً، أن الدولة التي نعيش فيها هي دولتنا من حيث كوننا جماعة دينية. فهي ليست ملك أي دين، ونحن لسنا ملك أي دولة. إنها ملك مواطنيها، أي الناس الذين يشتركون في بنائها والقادرين على بنائها كدولة مواطنيها، أي كدولة للحرية والمشاركة والمساواة والعدالة والتضامن والأخوة. ومن دون ذلك لن تكون لا إسلامية، ولا حتى دولتنا كأفراد وكجماعة، ولكن أداة لقهرنا وإرهابنا، كما هي عليه في أغلب الأحيان اليوم. والدولة لم تعد في أي بقعة من العالم دولة المسلمين أو المسيحيين أو البوذيين، ولو أن سمة الثقافة الإسلامية أو المسيحية أو البوذية لا بد أن تظهر عليها، وتنعكس كما ذكرت سابقاً في قوانينها. هناك جماعة واحدة لا تزال تعيش في وهم تديين الدولة وامتلاكها بالمعنى المادي والضيق للكلمة، أي تحويلها إلى تابع لها كجماعة دينية، أو دينية قومية، هي الطائفة اليهودية. وهي تخوض من أجل ذلك حرباً دائمة ومستمرة نحن اليوم ضحاياها الرئيسيين، وتسير في

طريق يعترف جميع مثقفيها المتنورين بأنها طريق مسدودة لا يمكن أن تقود إلى أي مكان غير استمرار العنف والغرق المتزايد في التمييز العنصري وإرهاب الدولة وحرب التطهير العرقية والجريمة الرسمية الجماعية المنظمة. فالدولة إما أن تكون في العصر الحديث دولة مواطنيها على مختلف اعتقاداتهم وأصولهم وتأويلاتهم الدينية وغير الدينية، أو لا تكون دولة على الإطلاق، وتتحول بسرعة إلى عصابة منظمة تعتمد، إلى هذا الحد أو ذاك، على تعاون فئات واسعة من سكانها أو صمتهم كما هو حال الدولة الإسرائيلية الراهنة. وهي اليوم في معظم بلداننا دولة الأمر الواقع، أي دولة النخب والفئات الاجتماعية التي تتحكم بها وتسيطر عليها سيطرة مطلقة وغير سياسية، وتحولها بالفعل إلى ملكية خاصة. ولن ننجح في تحرير الدولة من مصيرها هذا، ونجعلها دولتنا فعلا، نحن الأفراد المواطنين، ما لم نقبل جميعا بمبدأ الحرية كقاعدة لبناء حياتنا السياسية المشتركة، ونعمل في الوقت نفسه على أن تكون الدولة التي نعيش فيها ونتمتع بالحرية التي نريدها أن تمنحها لنا، دولة مواطنيها جميعاً، أي أن نعمم شرط الحرية هذا على غيرنا من الأفراد والجماعات الذين يخضعون لسلطتها، والذين يشاركون، ولهم الحق في المشاركة، وبالقدر نفسه، في تقرير مصيرها، وطبيعتها ونوعية القواعد والقوانين المطبقة فيها.

عندئذ سنكتشف أن جميع الآفاق ستكون مفتوحة أمام المسلمين كأفراد وكجماعة للتعبير الحر عن اعتقاداتهم وأنفسهم، وتأكيد وجودهم كمؤمنين وكأعضاء في جماعة سياسية مشتركة معاً. وعندما يكف الصراع على السلطة ومعها عن أن يكون موطن الاستثمار الرئيسي، بل الوحيد، للمسلمين وسبب القطيعة بينهم وبين أصحاب الاعتقادات الدينية والفلسفية الأخرى، بل أكثر من ذلك سبب النزاع والخلاف داخل مجتمع المسلمين أنفسهم، ومصدر تمزقهم وتشتتهم الأكبر، سيصبح في قدرة المسلمين التأثير بشكل أكبر على السياسة والسلطة والدولة من خلال نجاحهم في الارتقاء بالتكوين الفكري والأخلاقي والثقافي والنفسي للفرد المسلم ولجماعة المسلمين ككل.

بداية الطريق لذلك هي تجاوز إشكالية بناء الحكومة والدولة الإسلامية التي سيطرت على عقل المسلمين خلال القرن الماضي بأكمله فجعلتهم يعيشون غرباء عن الدولة التي تحكمهم وفيها، كما جعلت الدولة تغترب عنهم وتضيع بهم وتضيعهم معها أيضاً. ولا يغير في ذلك أن تكون هذه الحكومة وتلك الدولة الموعودة سلطانية، كما يتصورها أغلب فقهاء إسلام الدولة، أو حكومة ودولة إسلامية ديمقراطية كما يريد لها أن تكون، من دون أمل في أي مستقبل فعلي، الإسلاميون الديمقراطيون.

والنتيجة، ليس من الممكن التحرر من الاستلاب السياسي الذي نعيشه، والذي يغطي عليه الصراع حول مفهوم الدولة بين إسلاميين وغير إسلاميين، من دون تجديد رؤيتنا للإسلام ودوره وموقعه في الدولة والمجتمع، وفي موازاة ذلك، من دون التخلص من نمط التفكير السائد الذي لا يرى في الدولة إلا تعبيراً أو تجسيداً لماهية فكرية أو دينية أو قومية أو مذهبية، بدل أن ينظر إليها من زاوية ما يشكل ما هيتها كدولة، أي من زاوية ما يمكن أن تحققه وينبغي أن تحققه، من إنجازات مادية، اقتصادية واجتماعية، ولكن أيضاً، وبالأساس، سياسية وأخلاقية، أي من حيث هي شرط لتحقيق الحرية والسيادة الشخصية لجميع الأفراد، والمسلمين منهم. فالدولة ليست مركز الهوية الدينية أو الثقافية ولكنها منظومة من القواعد والمبادئ والقوانين والأصول الإجرائية التي تتيح للأفراد أفضل شروط مادية (وبالتالي سياسية وعلمية وتربوية وغيرها) لتفتح مواهبهم واستغلال طاقاتهم وتنمية قدراتهم الفكرية والثقافية وممارسة اعتقاداتهم الدينية وغير الدينية وبالتالي تكوين هويتهم. فالدولة ليست بديلا لأي دين ولا لأي عقيدة، ولكنها إطار قانوني عقلاني يستمد شرعيته مما يقدمه من فرص التفتح والازدهار للأديان والمذاهب والاعتقادات جميعاً.

لن يمنع مثل هذا الوضع من أن يكون للمسلمين، كما هو

الحال مع غيرهم من الجماعات الدينية التي تعيش في الدول التي يشكلون الأغلبية فيها، وفي الدول التي يشكلون فيها أقلية وسوف يشكلون في معظمها، إن لم يشكلوا منذ الآن، بسبب الهجرة المستمرة وتواصل الجماعات البشرية، أقول لن يمنع هذا الوضع المسلمين من أن يطوروا ممارستهم الدينية والاجتماعية معاً. وسيكون للمجتهدين من رجال المسلمين ونسائهم الذين توجهوا بجهدهم ونشاطهم من خدمة مشروع السلطة وبناء الدولة إلى خدمة مجتمع المسلمين، أي كل مسلم، الدور الأكبر في تنشيط الحياة الفكرية والثقافية والدينية والمدنية والخيرية لمجتمعاتهم، وفي تجديد الصلة والتواصل مع المسلمين الأحياء والقريبين منهم الذين يعيشون بين ظهرانيهم، كأفراد وكجماعات، والذين يحتاجون إلى مساعدتهم لتنظيم أمور دينهم ودنياهم التي لا تقتصر على تحديد هوية الدولة ولا يمكن للدولة الضعيفة، والمصادرة من قبل نخب كاسرة، في مجتمعات المسلمين، أن تقوم بها.

ولو اعتمد المفكرون الإسلاميون هذا المنظور لما وضعوا أنفسهم في ذلك الموقف الصعب، لبناء مفهوم دولة وحكومة إسلامية ديمقراطية، يستحيل تحقيقها من دون الوقوع في تناقضات لا مخرج منها، وفي الوقت نفسه، مجانبة التفكير المتسق والناجع. فليس المطلوب دولة ديمقراطية إسلامية تتكيف مع قيم العصر

وتأخذ منه بحسب ما تبيحه لها الشريعة، أي ما يسمح به فقهاء الدين وعلماؤه، وإنما مساهمة إسلامية استثنائية وأصيلة في تعميق الفكرة الديمقراطية وتأسيسها بشكل خاص في البلاد العربية والإسلامية، من حيث هي نموذج نظري للتفكير الإنساني الحديث في تنظيم الحياة المجتمعية، من دون أي شعور بالحرج تجاه المواقف الفقهية الماضية أو تجاه الأصل الأوروبي لهذا لنموذج. ولو فعل المفكرون الإسلاميون ذلك لقدموا خدمة لا تقدر بثمن للإسلام الذي أريد له أن يرتبط، في الوعي العالمي، بالنماذج الاستبدادية القديمة، وللمسلمين الذين هم بأشد الحاجة إلى ثقافة ديمقراطية تساعدهم على التخلص من تقاليد وقيم القرون الوسطى الأبوية والأتوقراطية، في المنزل والمصنع والمؤسسة والجمعية الأهلية والدولة، وللعرب الذين يدفعهم انعدام التفاهم على قاعدة ثابتة وواضحة لممارسة السلطة إلى التحلل السياسي والجمود الاجتماعي وتفجر الحروب الأهلية. ولكانوا قدموا خدمة كبيرة أيضاً للفكر الإسلامي الديمقراطي نفسه الذي عانى ولا يزال يعاني من العزلة والهامشية في أوساط الحركات الدينية وغير الدينية على حد سواء.

بالمقابل لا يمكن للاستمرار على درب التعلق بحبال وهم الدولة الإسلامية، حتى في شروط تقريب مفهومها من مفهوم الديمقراطية

الحديثة وقيمها التعددية، أن يقود إلى شيء آخر سوى إفراغ فكرة الديمقراطية ومفهومها الحديثين من معناهما ومضمونهما بذريعة أسلمتهما أو إخضاعهما لشروط المطابقة مع مصطلحات الفقه الإسلامي التقليدي أو تكييفهما مع متطلبات قضايا الفقه والكلام الإسلاميين الشائعين. ولن تساهم مثل هذه المقاربة النظرية والسياسية كثيراً في تقدم المناقشة الوطنية في العالم العربي والإسلامي. بل إنها تشكل في نظري أحد العوامل الأساسية التي عملت ولا تزال على تأخير الوعي العربي والإسلامي بضرورة بناء الدولة الحديثة الديمقراطية، وبالتالي تأخير لحظة القطع مع عهود طويلة من الطغيان والقهر والامتهان والحرمان من الحرية. وفي اعتقادي، لن ينال المسلمون حريتهم في أي دولة، قومية كانت أم دينية أم علمانية، ما لم تصبح الحرية المبدأ الناظم لحياتهم الأخلاقية والسياسية، أي ما لم تصبح غاية الدولة التي يحلمون بها بناء الفرد الحر والسيد، وتصبح الحرية إطاراً لتفتح الشخصية، ليس بالنسبة للمسلم فحسب، ولكن بالنسبة لجميع أولئك الذين يعيشون على أرض الإسلام ويقطنون فيها، بصرف النظر عن أصولهم القومية وعقائدهم الدينية وانتماءاتهم الاجتماعية واعتقاداتهم الفلسفية.

باريس في ١١ آب ٢٠٠٣م

تعقيب على مبحث النظام السياسي في الإسلام للدكتور برهان غليون

الدكتور محمد سليم العوّا

١- استمتعت بقراءة البحث الرصين الذي كتبه الصديق العزيز الدكتور برهان غليون في الموضوع الذي يدور حوله حوارنا، النظام السياسي في الإسلام. وليس القارئ في حاجة إلى أن أبين له مواضع الاتفاق بين رأيينا فهي بينة، ولا مواضع الخلاف، أو الاختلاف، فهي تدل على نفسها.

٢- لكنني حريص على أن أوقف القارئ على أمور تقتضي مزيد بحث وتدقيق، وأن أعرض له بعض ما لم نتناوله - أخي الدكتور برهان وأنا - في ورقتينا الرئيسيتين، مثل مسألة وضع

غير المسلمين في الدولة الإسلامية المعاصرة، ومسألة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية.

وإذا كانت مسألة وضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية جزءً لا يتجزأ من النظر الواجب في النظام السياسي المبني على أساس من أحكام الإسلام - أي شريعته - فإن مسألة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية أدخل في باب القانون الدولي، ومبحث العلاقات الدولية منه، منها في باب النظم السياسية. ولكن الوضع الدولي الراهن، وما ترتب على احتلال الولايات المتحدة الأمريكية لبلدين إسلاميين: أفغانستان والعراق، يجعلان هذه المسألة مثارة بقوة في ساحة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

٣- المسألة الأولى التي تقتضي مزيد بحث وتدقيق في بحث الدكتور برهان غليون هي تسميته المعنيين بالشأن السياسي الإسلامي باسم «الإسلامويين» ومذهبهم بالمذهب «الإسلاموي».

وبصرف النظر عن الصحة اللغوية في بناء هذه الكلمة، فإنه من المهم بيان أنها لا تستعمل - في المشرق على الأقل - إلا في مقام الذم والاستهانة والاستخفاف؛ وكلام الدكتور برهان عن الموضوع جدّ كله، وبحث علمي خالص، وهو برئ ومنزه عن أن يجول بخاطره أي من المعاني السلبية التي يستعمل بها بعض

الكاتبين هذه الكلمة - وهي هجينة غير عربية المبنى - عند كلامهم عن التيار المسمى بتيار الإسلام السياسي. وهذا التيار السياسي يحظى بتأييد أعداد لا يستهان بها من عقلاء أبناء الأوطان الإسلامية؛ ومن حقهم على الكافة، وعلى أهل الرأي والفكر خاصة، أن يُسَمَّوا التسمية الدالة على مذهبهم أو انتسابهم إليه، دون أن تُستبطن في تسميتهم معاني لا يحب ذوو الكرامة أن يشار بها إليهم. ليكن الخلاف في الرأي السياسي ما يكون، ففي ذلك سعة. ولكن الناس جميعاً مطالبون بأن يتجنبوا التنابز بالألقاب واللمز بالأوصاف، لتصفو ساحة البحث العلمي والرأي السياسي للنزاهة والتجرد والإخلاص لوجه الحقيقة، أو الحقائق، وحدها، ولوجه الوطن، أو الأوطان، قبلها وبعدها.

وهذه - على كل حال - مسألة تبدو شكلية، ولكنها في نظري مهمة.

٤- ذكر الدكتور برهان أن حسن البنا - ربما كان هو - أول من بلور في الثقافة العربية الحديثة، فكرة شمول الإسلام لنظام الدين والدنيا بعد أن حاول رجال الإصلاح المسلمون السابقون التوفيق بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، وذكر أن في مقدمتهم محمد عبده (الأستاذ الإمام) وعبد الرزاق السنهوري (الأستاذ الجليل لرجال القانون العرب كافة).

والحقيقة أن محمد عبده والسنهوري لم يكونا يقلان إدراكاً لفكرة شمول الإسلام، ولا دفاعاً عنها، عن حسن البنا - رحمهم الله جميعاً - والوقوف على كلام محمد عبده رحمه الله في تفسير آيتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (سورة آل عمران ١٠٤ و١١٠) من تفسير المنار، فضلاً عن الوقوف على كلامه في العروة الوثقى، يدل دلالة لا تحتاج إلى بيان على وعيه المبصر لشمول الإسلام لنظم الحياة كافة بما فيها النظام السياسي.

وأستاذ الأجيال السنهوري، رحمه الله، ساهم في إحياء القانون العام الإسلامي - الدستوري منه بوجه خاص - أجلّ مساهمة بكتابه عن «الخلافة الإسلامية وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية»، وهي إحدى رسالتيه للدكتوراه بالفرنسية وقد ترجمتها إلى العربية ابنته المرحومة الدكتورة نادية السنهوري، وعلق عليها تعليقات نفيسة أستاذنا العلامة الدكتور توفيق الشاوي، وطبعت في العقد الأخير من القرن العشرين الميلادي ثلاث طبعات متوالية في مصر.

٥- فليست المسألة - عندي - مسألة الوعي بشمول رسالة الإسلام أو عدم الوعي به، لكن المسألة هي كيف تُتناول المبادئ الإسلامية العامة - في الشأن السياسي وفي غيره من الشؤون التي أجمل فيها التشريع الإسلامي القولَ - هل تُتناول بمحاولة إحياء

نظم تاريخية وبعثها من مراقدها والزعم بأنها هي ((النظم الإسلامية)) لمجرد أن أجدادنا هُدُوا إليها؟ أم تُتناول هذه المبادئ في ضوء الحقيقة الشرعية العقلية والنقلية التي تقطع بأن الإسلام – في مصدريه الرئيسيين: القرآن والسنة – جاء بالمبادئ العامة والقواعد الكلية والقيم الملزمة، ثم ترك إعمالها في كل زمان وكل مكان بحسب ما تقتضيه الظروف والأحوال، وتدركه العقول وتحيط به الأبصار؟ أليس ذلك هو السر فيما أوْقَفَنا عليه علماؤنا من أن منهج الإسلام في التشريع هو ((تفصيل مالا يتغير وإجمال ما يتغير))؟

أما أنا فأقول: اللهم نعم. وعلى هذا الأصل أدير نظري في أمور التشريع الكلية كافة، وأقف وقوف المؤمن المسلّم عند كل نص تفصيلي بعد أن يدرك العقل كنهه، وحقيقة تشريعه، وكيفية إعماله، ويسعى ما وسعه السعي إلى فهم علة التشريع وحكمته. وأعلم من صحيح الدين أن المجتهد – المؤهل للاجتهاد – إذا أخطأ له أجر واحد وإذا أصاب له أجران.

٦- أكاد ألمح نوعاً من التناقض في حديث أخي الدكتور برهان عن عدم قدسية النص القرآني، وعن مقتضى الإيمان به. فهو يقول في سياق واحد إن النص الأول (القرآن الكريم) لا يتغير، وهو **ليس مقدساً** إلا أنه ثابت وأكيد ونهائي أي لا نص بعده.

ويقول بعد ذلك مباشرة: وكي يقوم بوظيفته بوصفه موضوع إيمان (ولا يعني الإيمان سوى التسليم بقدسية النص وأسبقيته على ما عداه).

أظن أنه يكفي الباحث المسلم أن يقر بنهائية النص وثباته وعدم جواز تغييره - بل ربما قُلْتُ مُطْمَئناً: عدم القدرة على تغييره - دون أن يدخل في مسألة القدسية وعدمها، فهي جعجعة بلا طحن وبلل بلا ماء. فلنتفق على النهائية والثبات، ولنترك الأوصاف التي هي (لاهوتية) أكثر منها (إسلامية) لمجال آخر غير مجال البحث العلمي / الاجتماعي.

٧- ويتصل بتوقفي عند مسألة (القدسية) التوقف عند قول الدكتور برهان: إن محاولات التفسير والتأويل اللتين احتاج إليهما فهم النص القرآني قد أصبحتا تمثلان نصاً ثانياً إلى جانب النص الأول، وإن هذا النص الثاني ((أخذ عبر التاريخ بالفعل، شيئاً فشيئاً مكان النص الأول، وغطى عليه إلى حد كبير)). إنني أعلم أن الدكتور برهان يشير هنا إلى التقليد المذموم الذي يردُّ عليه بعد سطور بذكر الاجتهاد العصري الذي يواكب الحاجات المتغيرة لكل زمان ومكان. ولكنني - مع ذلك - لا أكاد أعرف مرحلة تاريخية غاب فيها النص القرآني وطغى التفسير عليه، ولا أعرف قولاً يعتد به، ذهب إلى أن النص التفسيري أو التأويلي له الأولوية على النص الأصلي: القرآن الكريم. ولذلك توقفت كثيراً عند

هذه العبارة، ولم أستطع التسليم بصحتها. كما لم أستطع أن أقبل فهمه ((للفقه والشريعة)) على أنها نص موازٍ للقرآن الكريم، ومختلف عنه(!) الشريعة والفقه مصدرهما القرآن. والشريعة غير الفقه. الشريعة هي مجموع الأحكام الشرعية العملية الموحى بها المبينة في القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية. والفقه هو فهم هذه الأحكام، وشرح تفصيلاتها، وبيان مراتبها من مجمل ومفسر، ونصٍ وظاهر، ومطلق ومقيد، وناسخ ومنسوخ، وعام وخاص، ولم يقل أحد - في تاريخ الإسلام كله: - إن الشريعة (الأحكام المنصوصة) أو الفقه (الفهم البشري) موازيان للقرآن الكريم. ولا يقبل من أحد قوله - كائناً من كان - إذا اختلف عن قول القرآن، بل هو ردٌّ على صاحبه ولا كرامة.

٨- ومن هنا فإن حديث الدكتور برهان عن التأويل ودوره في تحديد السلوك العملي للمسلمين، وعن النزوع المستمر نحو التسلط والعدوانية اللذين تشجع عليهما الثقة الزائدة في الذات وفي التأييد الرباني(!)، وهو ما رسخ روح السيطرة العسكرية، والتوسع والغزو، عند الطبقات الحاكمة خلال عشرات القرون. هذا الحديث كله يحتاج إلى نظر جديد في أصله وتفصيلاته التي يطالعها القارئ غير مستندة إلى حقيقة تاريخية أو علمية قابلة للتسليم بها أو للاقتناع بوجودها.

وقل مثل ذلك عن كلام الدكتور برهان عن ((الذهنية القطيعية)) و((الانمحاء في الجماعة)) و((التماهي المادي الرمزي في الجماعة المسلمة)) و((تجميد العقل ودفن الضمير)) باعتبارها مكونات ((البنية الفكرية)) الإسلامية... فهذه المفاهيم كلها لا يمكن التسليم بها، والباحث الجاد الدكتور برهان غليون مدعوٌّ إلى النظر فيها نظراً متحرراً من مسلّمات الانتقاد الفكري الأوروبي لآثار السيطرة الكنسية على الإنسان المسيحي - قبل ما يسمى عندهم بعصر النهضة - ومن إسقاط الأحكام الخاصة بذلك الجهد الانتقادي - الذي كان هناك صحيحاً - على المجتمع الإسلامي، والفكر الإسلامي.

٩- الحديث عن الخلافة الإسلامية الأولى، بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حديث تاريخ. وفي التاريخ يجب أن نفرق بين الوقائع: فلا نذكر منها إلا ما صح عند رواة الأخبار والعارفين بها؛ وبين تحليلنا لها، فهذا يقول فيه من شاء ما شاء، قَبِلَهُ من قَبِلَهُ وردَّهُ عليه من ردَّهُ.

وكون جمهور كبير من المسلمين شعر شعوراً عميقاً بالغبن من بيعة أبي بكر. واقعة تحتاج إلى دليل يثبت صدقها.

وكون هذا الجمهور ممن يميلون إلى أهل البيت، وصف يحتاج إلى دليل لإثبات صدقه. وهو يتضمن زعماً أن بعض الصحابة

كان لا يميل إلى أهل البيت(!) وهو زعم أحوج من الواقعة والوصف إلى دليل يثبته!

وكون عمر (رضي الله عنه) أَكْرَهَ الجميع على الاقتداء به(!) واقعة أخرى تحتاج إلى دليل على صحتها.

وإرجاع نشأة الفرقتين المسلمتين الكبيرتين: السنة والشيعة إلى ذلك الوقت المبكر من تاريخ الإسلام، قول جديد يحتاج - هو الآخر - إلى دليل يُقْبَلُ به.

١٠- وفي بحث الدكتور برهان عبارة أظنه هو نفسه لو قرأها الآن سيقف عندها: تلك هي قوله ((**لقد ولدت النبوة عند العرب بوصفها حركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة، أي المقابل للدولة**))!

والنبوة مكانة ينالها عبد من عباد الله الصالحين بأن يوحى إليه، ويؤمر بالتبليغ. ولم يكن محمد صلى الله عليه وآله وسلم إلا ((رسول الله وخاتم النبيين)) لا قائد ثورة، ولا خارجاً على الدولة.

والمسلمون لا يرون في النبوة إلا وحي السماء والأمر بالبلاغ، ثم السيرة والسنة تطبيقان عمليان لذلك الوحي - متلواً كان أم غير متلو - وتنفيذاً يومياً لذلك الأمر بالبلاغ.

ولم يكن لدى العرب - كلهم - ((دولة)) واجهها الإسلام ((بالثورة)) حتى تكون النبوة ثورة مقابلة للدولة.

والدولة الإسلامية لم تقم - كما يرى الدكتور برهان - **((بعملية قيصرية من رحم الحرب الأهلية التي تمخض عنها أول حكم سياسي مستقل في الإسلام هو السلطة الأموية))** فالدولة الإسلامية المستقلة الأولى أقامها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم غداة هجرته إلى المدينة، وأملى بنفسه دستورها المسمى (وثيقة المدينة) الذي هو أقدم وثيقة لتنظيم سلطات الدولة، وعلاقات القوى المختلفة فيها، في التاريخ كله. أما ما تمخضت عنه الحرب بين علي ومعاوية رضي الله عنهما فهو حسم الصراع السياسي على إدارة الدولة التي كانت قائمة فعلاً منذ عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وتداول الحكم فيها الراشدون الأربعة إلى أن وقعت تلك الفتنة، التي طهر الله من دمائها سيوفنا فلا نلوث بالخوض فيها أقلامنا وألسنتنا!

* * *

١١- تلك هي المسائل التي أراها تحتاج إلى مزيد بحث وتوثيق وإعادة تأمل، في بحث أخي الدكتور برهان غليون.

ولأنتقل الآن إلى ذكر موجز لمسألتين أغفلناهما - الدكتور برهان وأنا - في حديثنا عن النظام السياسي الإسلامي.

هاتان هما مسألة وضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ومسألة العلاقة بين الدولة الإسلامية والدولة غير الإسلامية.

١٢- ذلك أننا لا نتحدث عن النظام السياسي الإسلامي في فراغ فكري أو عملي، وإنما نتحدث عنه في خضم عمل سياسي مستمر - في كل بلاد الإسلام تقريباً - يدعو إلى «دولة إسلامية»، ونتحدث عنه في غمرة تطور لا يتوقف في العلاقات بين الدول الإسلامية والدول غير الإسلامية، بلغ مبلغ إعلان الحرب غير مرة في سنين معدودة على عدة بلدان إسلامية والتهديد الصريح بإعلانها على دول أخرى!

وإخواننا من غير المسلمين في الدول الإسلامية من حقهم أن يتساءلوا عن الذي سيؤول إليه وضعهم إذا نجحت الدعوة إلى إقامة «دولة إسلامية» في بلد من بلاد الإسلام الذي يتجاور فيه أهل أديان شتى.

والمسلمون وغير المسلمين معاً، في بلاد الإسلام وخارجها عليهم - أوْلَهُمْ - أن يعرفوا طبيعة العلاقات بين دولهم وغيرها من الدول غير الإسلامية، محاربة كانت أم مسالمة لبلاد المسلمين.

١٣- فأما غير المسلمين المواطنين في الدولة الإسلامية فإنهم والمسلمون سواسية في حقوق المواطنة وواجباتها. لا فرق بين مسلم وغير مسلم في التمتع بالخدمات والانتفاع بالمرافق وشغل الوظائف - غير الدينية - التي يقوم بها كيان الدولة وبنيانها. والوظائف الدينية تقتصر في شأن أهل كل دين على المؤمنين به،

و إلا كان شغلها بغيرهم تكليفاً بما ليس في الوسع، وهو غير جائز في شريعة الإسلام.

وقد انقضى العقد الذي كان يعرف - تاريخياً - باسم عقد الذمة بإنقضاء الدولة الإسلامية التي أبرمته عندما وقعت ديار الإسلام تحت نير الاستعمار الغربي. وقد قاوم أهل البلاد - من المسلمين وغير المسلمين - هذا الاستعمار وآل الأمر إلى نشأة دول قومية غالبية أهلها من المسلمين، وأقليتهم من غيرهم، لكنهم جميعاً كانوا شركاء في إقامة هذه الدول، وفي تشكيل بنيتها السياسية التي ورثت الاستعمار بعد رحيله.

والذمة عقد وليست وضعاً. والعقود بطبيعتها قابلة للانتهاء والإنهاء، أما الأوضاع فهي باقية ما بقيت شروطها والظروف التي سوَّغت قيامها. وإذا كان عقد الذمة قد انقضى، ولم يعد أي من أطرافه قائماً، فقد نشأ الوضع الجديد: وضع المواطنة، الذي يستوي فيه المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات القانونية أمام الدولة وأمام قضائها وأمام سلطاتها كافة.

وإذا كان المسلم ملتزماً - ديانة - بما أمرته به نصوص القرآن والسنة من البر والقسط وحسن المعاملة لمواطنيه من غير المسلمين، ولاسيما أهل الكتاب منهم، فإن هذا الالتزام الديني سيجعل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين قائمة في ظلال الأخوّة في

الوطن، والمناظرة في الإنسانية، فوق قيامها - وقبل قيامها - على الالتزام بحدود القانون والدستور.

وكان مقتضى عقد الذمة أن يدفع غير المسلم المقيم في الدولة الإسلامية مبلغاً ضئيلاً من المال (لم يزد في أي وقت عن دينارين على أغنى من يؤخذ منهم) يسمّى: الجزية. والفقهاء المسلمون مجمعون على أن هذا المال كان بدلاً عن أداء غير المسلمين واجب الدفاع عن الدولة الإسلامية بالخدمة في جيشها (أي بدلاً عن الجهاد). ولم يكن غير المسلمين يكلفون بالخدمة العسكرية، لأن الجيش كان - في الأساس - يحمل العقيدة الدينية لا الوطنية، ويقاتل في سبيل الله لا في سبيل حماية الحدود. وفي تكليف غير المسلمين بالمساهمة في مثل تلك الجيوش تكليف بما لا يطاق، وهو غير جائز. فلما تحول الأمر عن تلك الصورة إلى صورة الجيش الوطني الذي مهمته الأولى - وقد تكون الأخيرة - حماية الدولة وحدودها ورد العدوان عنها، أي إنها مهمة وطنية بحتة، واستوى في أداء هذه المهمة المسلمون وغير المسلمين لم يعد لفكرة الجزية محل ولا سبب، وذهبت أدراج التاريخ كفكرة الذمة نفسها.

إنه مما لا ريب فيه أن الدفاع عن الوطن، عند المسلمين، هو جهاد في سبيل الله، والمسلم مكلف به بالاعتبارين معاً، وغير المسلم مكلف به من حيث هو مواطن، وأمر تكييفه الديني متروك لأحكام دينه وما يقرره العلماء به، لكنه قطعاً يسقط فكرة الجزية

من أساسها حتى لو كنا في ظل عقد الذمة؛ فكيف والعقد نفسه غير قائم؟؟

وغير المسلمين في الدولة الإسلامية يجب أن يسمح لهم بإقامة دور العبادة الخاصة بأديانهم، ولا صحة لما يلهج به كثيرون من أن ذلك لا يجوز في الأمصار (أي المدن) التي مصَّرها (أي أنشأها) المسلمون. لأننا ما دمنا لا نمنعهم من الإقامة فيها، وهو أمر لا يقول به ولا يدعو إليه ولا يدافع عنه أحد، فإننا لا يجوز أن نمنعهم من إقامة دور - كافية لأعدادهم - ليؤدوا العبادة فيها وفق عقائدهم وشعائرهم. وينبغي أن يشار هنا إلى الوضع الدولي المعاصر، حيث تعيش أعداد كبيرة - تعد بالملايين - في دول غير إسلامية، وهم في هذه الدول إما مقيمون إقامة مؤقتة، أو مهاجرون إليها اكتسبوا جنسيتها وأصبحوا مواطنين فيها. وفي الحالين لا تمنع دولة من تلك الدول المسلمين المقيمين فيها من إقامة دور العبادة والمؤسسات التي تخدم التجمع المسلم فيها ثقافياً وتعليمياً واجتماعياً واقتصادياً، فإذا كانت هذه هي معاملة الدول غير الإسلامية للمسلمين - وهي لا تؤمن بدينهم ولا تعترف بنبوة نبيهن - فكيف يسوغ للدول الإسلامية أن تحرم مواطنيها، أو المقيمين مؤقتاً في أراضيها، من حقهم في التعبد في دور عبادة يقيمونها لأنفسهم؟

١٤- وأما العلاقات بين الدول الإسلامية وغيرها من الدول فإن الفقه الإسلامي التقليدي كان يقسِّم العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب، أو إلى ثلاثة دور - عند بعض الفقهاء - بإضافة دار العهد إلى داري الإسلام والحرب.

وقد استثار هذا التقسيم الفقهي حميَّة الباحثين الغيورين حتى كتب أحد كرامهم يقول ((إن الرؤية الفقهية القديمة للعالم قاصرة عن الإحاطة بتعدديته وغناه. أما الإحيائية المعاصرة (أي الصحوة الإسلامية) فإنها معادية له، ولذلك تعجز عن فهمه والتعامل على أساس ذلك الفهم)).

والواقع أن بعض الدعاة يرددون - بلا تبصر - المفاهيم الفقهية التي تصادفهم في كتب أسلافنا العظماء دون أن يتبينوا أن لهذه المفاهيم أصولاً تاريخية تعود إليها، وظروفاً موضوعية سببت نشأتها، وسوّغت وجودها، وأدت في ظلها وظيفتها.

وهؤلاء يغفلون غالباً عن حقيقة علمية مؤداها أن الاجتهاد النظري في مثل هذه المسائل يتبع الحاجة العملية أكثر مما يتبع الدليل النقلي. وأنه لذلك متغير بتغير الظروف والأوضاع. ولا يؤدي التمسك بقول قديم فيه - لم يعد مناسباً للظرف الجديد - إلا إلى إهدار المصالح وتضييعها. خلافاً لما هو واجب على المجتهد وعلى الأمة من جلبها والمحافظة عليها.

ومن هذه المفاهيم مفهوم تقسيم العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب. وهو مفهوم يقوم على تميز المسلمين وتحيزهم في أراضيهم، الذي يقابله تميز غير المسلمين وتحيزهم - هم الآخرون - في أراضيهم. وعلى أن العلاقة بين الموضعين ليست إلا علاقة عداء مستحكم وحرب مستمرة حتى سميت دار غير المسلمين بدار الحرب.

وقد نشأ هذا المفهوم في الفقه الإسلامي لمقابلة مفهوم آخر لتقسيم العالم، هو المفهوم الروماني الذي كان يقسم العالم إلى ثلاثة أقسام: العالم الروماني، والعالم اللاتيني، وعالم الآخرين. فأما الرومان فهم سادة الدنيا، وأما اللاتين فأبناء عمومتهم، وأما الآخرون فعبيد الرومان واللاتين، تستباح في سبيل السيطرة عليهم حرمات الإنسان والمال والزمان والمكان جميعاً. وهو تقسيم عرقي عنصري يقوم على وهم التميز الجنسي، ويؤدي إلى ارتكاب أشد الأعمال إجراماً ووحشية ضد غير الرومان واللاتين.

فصاغ الفقهاء المسلمون في مقابلته مفهوم دار الإسلام ودار الحرب، وهو مفهوم يستمد من حقيقتين: العقيدة والظرف الواقعي. وتترتب عليه أحكام فقهية ليس بينها حكم واحد يجيز العدوان أو يبيح - بغير سبب - ما حرمته نصوص الشريعة.

وهو تقسيم لا يعلي من شأن عنصر أو جنس على حساب سائر العناصر والأجناس، لأن الذين صاغوه وطوروه كان نصب أعينهم قول الله تعالى: ﴿يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [الحجرات: ٤٩/١٤]. وكان حاديهم قول رسول الله صلى الله عليه آله وسلم: ((يا أيها الناس كلكم لآدم وآدم من تراب، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى)).

وقد أدى هذا المفهوم الإسلامي دوره في العصر الذي تكوّن فيه، وفي مراحل تاريخية لاحقة، أداءً يدركه المطلعون على مدونات الفقه الإسلامي، وكتب القانون الدولي، والعلاقات الدولية في الإسلام، وهي الكتب التي تعرف باسم ((كتب السِّيَر)). ولكنه في بدايته واستمرار تطوره كان مفهوماً فقهياً اجتهادياً، ولم يكن مفهوماً مستمداً من نص قرآني أو نبوي، أو مبنياً عليهما.

وكان مبنى الاجتهاد الفقهي فيه تحقيق المصلحة ودرء المفسدة. وهو مقصد من مقاصد الشرع باتفاق الفقهاء.

ولم يكن ناشئاً - كما فهم بعض الباحثين - عن ((قصور الرؤية الفقهية عن الإحاطة بتعدد العالم وغناه)). بل كان ناشئاً عن إدراك لفساد التمييز العنصري العرقي بين الناس، وعن إدراك

لصحة التمييز بالعقيدة وما يترتب عليها في العمل والسلوك من التقوى.

ولم يكن اجتهاداً مبتدأً بل كان رد فعلٍ لموقف البيزنطيين الذين واجههم المسلمون، وواجهوا فكرهم في ثغور الشام.

فهل يجب على الفقه الإسلامي - في كل العصور - الاحتفاظ بهذا التقسيم والعودة إليه كلما طرأت مسألة أو مشكلة من مسائل العلاقات الدولية أو مشكلاتها؟ أم الواجب على فقهاء كل عصر أن يصوغوا لمواجهة تلك العلاقات الحلول الفقهية المناسبة لعصرهم والتي تحقق فيه المصلحة وتدفع المفسدة؟

وإذا كان التقدم المذهل في وسائل الاتصال والانتقال قد حوّل العالم المسكون كله إلى قرية صغيرة، فهل يسوغ أن تظل نظرة المسلمين إلى العالم محكومة بذلك المفهوم الذي كان مناسباً للظروف التي نشأ فيها ولم يعد كذلك بعد زوالها؟

وإذا كان التنظيم الدولي الحديث قد أحال العالم كله إلى مثل ما كان يسميه بعض الفقهاء «دار العهد»، فهل يجوز للفقيه أن يستبقي التقسيم الثنائي أو الثلاثي وما يترتب عليه عند الفقهاء من أحكام؟

إنني أرى أن الاجتهاد القديم القائل بمثل ذلك التقسيم قد انقضى زمنه. وأن الفقه المعاصر يجب أن يتوجّه صوب واقع

العلاقات الدولية المعاصرة، ويجتهد في بيان الجائز فيها والممنوع، مما يحقق المصلحة أو يهدرها، على نحو ما فعل الفقهاء في عصور المواجهة الأولى بين الإسلام وبين العالم القديم.

وليس لهذا الرأي أثر في مسألة استمرار الجهاد ووجوب إقامته إلى يوم القيامة. فإن موضع الجهاد وموضوعه غير موضع العلاقات السلمية وموضوعها. ولكل منهما أحكامه الشرعية، ونصوصه الحاكمة لأصوله، في القرآن الكريم والسنة النبوية. ولم يكن شيء من ذلك سنداً للاجتهاد في مسألة تقسيم العالم إلى دارين أو ثلاثة، وإنما كان مبنى ذلك الاجتهاد هو المصلحة وحدها.

ولذلك نقول: إن واجب فقه العصر أن ييمم وجهه شطر تلك العلة نفسها: المصلحة الراجحة للمسلمين، ويقيم بناء اجتهاده في العلاقات الدولية على أساسها. ولا يجوز أن يبقى الفقه المعاصر أسيراً لاجتهاد قديم لم يعد محققاً للغاية التي استهدفها أصحابه، ولم تعد الأسباب التي سوّغته قائمة.

وفي تقديرنا أن العالم كله الآن دار واحدة هي دار عهد وموادعة. وأن أحكام الإسلام تنطبق على المسلمين أينما كانوا، سواء أكانوا في دار يغلب الإسلام على أهلها أم كانوا أقلية أو أفراداً في دار غالبية أهلها غير مسلمين.

ولا يجوز لأحد أن يقبل، أو يعمل، بالفتوى التي تذهب إلى انحسار بعض أحكام الإسلام العملية عن الأفراد، ما داموا يعيشون في دار لا يغلب عليها الإسلام. لأن هذا القول هدم للدين كله بتسويغ إهمال بعضه. وقد عاب الله تعالى في محكم كتابه على اليهود أنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض. ولا يجوز لأحد أن يستحل أموال غير المسلمين في دارهم بزعم أنها دار حرب. ومن كان هذا رأيه فلا يحل له العيش فيها لأن ما أدّى إلى الحرام حرام. والمسلم مسؤول عن الوفاء بعهده، وقد دخل تلك الدار مشترطاً عليه ألا يخالف قوانينها ونظمها، فإما أن يعمل بعهده، ويفي به، وإما أن يغادرها. وليس له أن يحل فيها الحرام أو يحرم الحلال.

وقد رأيت في بعض بلاد الغرب شباباً من المسلمين يستبيحون أن يحتالوا لاستخدام وسائل المواصلات العامة، ووسائل الاتصال من هواتف وغيرها، ومواقف السيارات ذات الأجر، وأمثالها من الخدمات، دون أن يدفعوا مقابلاً لذلك كله.

بل علمت أن بعض اللاجئين إلى بعض تلك البلاد، بزعم أنهم مضطهدون سياسياً في بلاد الإسلام التي جاؤوا منها، يتخذون عناوين عدة، ويسجلون أنفسهم لدى السلطات المحلية التي يتبع كلاً منها عنوان من تلك العناوين، ويحصلون على المعونات

المخصصة للاجئين مرات عـدة، مستغلين في ذلـك تصديـق تلـك السلطات لكل من يتقدم إليها باعتباره لاجئاً سياسياً.

وهذا كله – وأضرابـه – مـن أكـل المـال بالبـاطل المنهـي عنـه شرعاً.

ولا يحله شيء.

وفاعله آثم إثماً صريحاً لا تأويل له.

والزعم بأن هذا – وأمثاله – مما يبيحه كون الدار التي يقيمون فيها دار حرب زعم ظاهر الفساد، لا تقوم به حجة عنـد اللـه ولا عند الناس.

وإذا كـان العـدول عـن تقسـيم العـالم إلى دار الإسـلام ودار الحرب هو مقتضى اجتهاد جديد، فإن تحريم هذه الأفعال الشـنيعة إعمال مباشر للنصوص الصريحة الناهية عن كسب المال من حرام، والآمرة بأن يكون الكسب من حلال طيب والإنفاق كذلك.

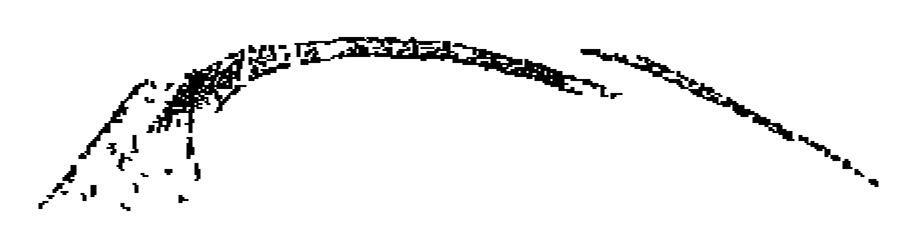
١٥– فإذا انتقلت العلاقة بـين الدولـة الإسلامية والدولـة غـير الإسلامية مـن حـال السـلم إلى حـال الحـرب فـإن الأصـول التـي ذكرناها آنفـاً لا يكـون لإعمالهـا محـل. وينتقـل حـال المواطنـين، والدولة كلها، من حال السلم والعيش في ظل الأخوة الإنسانية – وإن نـأت الديـار – إلى حـال وجـوب الدفـاع عـن الوطـن ورد

العدوان عليه، وعندئذ فليس لمعتدٍ أو محتل عصمة، ولا لدمه ولا سلاحه ولا عتاده حرمة، والواجب الوحيد على المواطنين - مسلمين وغير مسلمين - هو قتالهم حتى يجلو المعتدي أو المحتل - حسب الأحوال - عن الوطن ويستعيد أهله سيادتهم عليه وحكمهم له.

وهذا هو اليوم وضع المواطنين في فلسطين وفي العراق وفي أفغانستان، وقد يكون غداً هو الوضع في بلاد أخرى - لا قدر الله - وليس دور الفقهاء والمفكرين أن يبحثوا في حال السراء وأحكامها ثم يسكتوا عن سواها، بل عليهم - كذلك - النظر في حال الضراء، وساعة يحين البأس، بل لعل الناس عندئذ، يكونون إلى فكرهم ورأيهم أكثر حاجة وأشد طلباً.

والحمد لله رب العالمين.

الفهرس العام



تعاريف[1]

إعداد محمد صهيب الشريف

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت Abo Hanifa

(٦٩٩ - ٧٦٧م) فارسي الأصل، ولد بالكوفة، ونشأ بها، ورث تجارة الحرير عن أسرته، ولم تمنعه من التعليم والدرس، بدأ بعلم الكلام، ثم انتقل إلى الفقه، روى عن التابعين وتابعيهم في العراق والحجاز، وأخصهم إبراهيم النجعي، وشيخه حماد، ومنهجه الأخذ بالكتاب والسنة وفتاوى الصحابة، ثم بالقياس والاستحسان والعرف، توفي على أثر تعذيب المنصور له، لامتناعه عن تولي القضاء، وصار مذهبه المذهب الرسمي للدولة العباسية، وللدولة العثمانية، وفي مصر. ينسب له كتاب (الفقه الأكبر).

الإثنية، الأقوامية Ethnology

مصطلح أدخله السويسري شافال على العلوم عام (١٧٨٧م) في مطلع القرن التاسع عشر، كانت الإثنولوجيا تعني علم تصنيف الأعراق، وكما عنت ولفترة طويلة جميع الدراسات التي كان موضوعها حياة المجتمعات (البدائية)، غير الأوربية.

وهذا العلم يدرس المظاهر المادية والثقافية، لشعب من الشعوب، أو مجتمع من المجتمعات أو الأقوام البدائية، في مختلف الأمكنة والأزمنة، التي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على البيئة الطبيعية.

أما اليوم فالاتجاه هو نحو استخدام كلمة الأنتروبولوجيا التي تشكل الإثنولوجيا جزء أو مرحلة من خطواتها.

الاستبداد Depotism

في اللغة هي الانفراد بالإمرة والأنفة عن طلب المشورة أو قبول النصح.

---

(١) تعاريف المصطلحات الواردة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمساعدة القارئ غير المختص على فهم أفضل للنص.

والاستبداد شكل من الحكم يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يرجع فيما يصدر عن قانون، ولا شرع، ولا يهمه إن رضي شعبه أو سخط، والمستبد قد يكون ملكاً كما كان الفراعنة، وقد يكون طاغية حاز الحكم بانقلاب، وأمسك بمقاليده بالقوة الغاشمة.

الاستعمار، الاستعمارية Colonialism

نزوع الدولة الكبيرة إلى فرض سلطانها على البلدان الأخرى والاحتفاظ بسيطرتها عليها بمختلف الوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية. والاستعمار يقوم على تشجيع رعايا الدولة على الهجرة إلى المستعمرات واستيطانها بغية تغيير هويتها السكانية، وربطها بالدولة الكبيرة ربطاً عضوياً، وهو ما يعرف بالاستعمار الاستيطاني ومن أبرز الأمثلة عليه استعمار الفرنسيين للجزائر.

إكليروس - الكهنوت Clergy

طائفة من الكهنة التي تقوم بخدمة الدين المسيحي، كما تدل الكلمة على أحد أعضاء حزب سياسي يطالب بزيادة سلطة الإكليروس في الدولة، ويقال (النزعة الإكليروسية) للرأي أو النشاط السياسي الذي يدافع عن حق الكنيسة في الاشتراك في شؤون الحكم عن طريق الأحزاب أو الحركات السياسية.

الإمبريالية، الرأسمالية الاحتكارية Imperialism

وهي المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية، حيث تشكل سيطرة الاحتكارات التجمعات الرأسمالية الضخمة سمتها المميزة. في ظل الإمبريالية تحتكر حفنة صغيرة من الاحتكارات إنتاج وتصريف أهم السلع، مما يتيح لها تعزيز استغلال العاملين، وإفلاس المؤسسات الصغيرة، وشراء المواد الأولية بأسعار متدنية وبيع السلع بأسعار عالية، وفي أيدي الطغمة المالية تتركز السلطة في كثير من ميادين الاقتصاد والسياسة.

الإنترنت Internet

هي شبكة عملاقة من الحواسيب المتشابكة، التي يستطيع أي كان وصل حاسوبه بها، من مؤسسات حكومية، أو تعليمية، أو وكالات، أو صناعات أو أفراد، تمكن المشترك من الاستفادة من المعلومات التي يعرضها المشتركون بهذه الشبكة.

الأوتوقراطية Autocracy

حكومة يقوم على رأسها شخص واحد أو جماعة صغيرة أوحزب، لاتتقيد بدستور أو قانون، ويقال أتوقراطي لمن يحكم حكماً مطلقاً، ويقرر وحده السياسة التي تتبع دون مساهمة من الجماعة، ويتخذ الحكم أشكالاً عدة كحكم الأقلية، والديكتاتورية، وتقابلها الديمقراطية.

الأوليغارشي Oligarchy

أي شكل من أشكال الحكم يكون فيه الأمر لعدد قليل، مثل أفراد جماعات الصفوة التي تقصر نفسها على أفرادها وتملك السيطرة على مجتمع كبير.

إيديولوجيا Ideoligy

من أعقد وأغنى المفاهيم الاجتماعية، يعتبر كارل مانهايم أن هناك صنفين من الإيديولوجيا: المفهوم الخاص والمفهوم الشامل.

فالإيديولوجيا بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه وللآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك. أما الإيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

البيروقراطية (الدواوينية) Bureaucracy

عبارة عن تنظيم يقوم على السلطة الرسمية وعلى تقسيم العمل الإداري وظيفياً بين مستويات مختلفة وعلى الأوامر الرسمية التي تصدر من رئاسات إلى مرؤوسين. ويعد التنظيم البيروقراطي ترشيداً للعمل الإداري. وقد يدل المصطلح على الأداة الحكومية أو التنظيم الحكومي، كما قد يستخدم للتعبير عن سيطرة الموظفين دون مبالاة بمصالح الجماهير ودون مسؤولية أمامهم.

التصوف Mysticism, Sufism

من الصفاء أو الصوف أو من أهل الصفة أو من كلمة فيلوسوفوس حب الحكمة باليونانية، وقيل في التصوف: هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واتباع الرسول على الشريعة وهو وليد نزعة الزهد.

وتعتمد فلاسفة الصوفية على تأويل القرآن والحديث، ويزعمون أن التصوف هو علم الباطن، ومن مبادئهم أنه لابد للمريد من شيخ يأخذ عنه.

ولكل شيخ طريقة، وللطريقة رباط يضم الشيوخ والشبان ويأتيهم الطعام من الصدقة أو الأحباس أو السؤال.

وللتصوف مقامات وأحوال، ويستعين الصوفية بالموسيقا والشعر والغناء لتحريك وجداناتهم، وشعرهم يكثر فيه الحب والخمر، وإنسانهم الكامل الرسول عليه الصلاة والسلام، ولغتهم فيها الإشراق والجذب والوجد والخوف.

والتصوف بالمعنى الأجنبي هو الانتصاف للوجدان من المعرفة المنطقية، لأن الوجدان يتجاوز حدود المنطق إلى حقيقة لا يصل إليها المنطق. والصوفي إنسان وجداني يغلب عنده الوجدان على العقل والمنطق. والصوفي هو الذي جعله الله وجوده الواحد، وليس مجرد شبيه به، وهو المعادل الإلهي الذي يوافق إرادته إرادة الله فيريد ما يريده الله.

التعددية Pluralism

يستعمل المصطلح أحياناً لوصف مجتمع مكون من طائفة مجموعات مختلفة (عرقية أو دينية.. إلخ)، واكتسب المصطلح معاني أكثر دقة في علم السياسة. ويستعمل مصطلح التعددية غالباً في نمط معياري أو مقسر. والتعددي شخص يؤمن بأنه ينبغي مشاطرة السلطة بين المجموعات والمصالح المختلفة في المجتمع، وإن القرارات السياسية ينبغي أن تمثل المساومة المتدفقة تدفقاً حراً والتوفيقات بين مثل هذه المجموعات.

التنمية Development

تعني الكلمة عموماً التوسع أو النمو أو التحسن في الملك أو الأوضاع.

وهي سياسة تلجأ إليها الدولة للتخلص من التبعية الاقتصادية، والنهوض في كافة القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، وذلك بتحسين نوعية الإنتاج وارتفاع مستوى الدخل، والتنمية تتطلب توجيه مجمل الموارد المادية والبشرية نحو زيادة مجمل الإنتاج القومي. والتنمية تعني بالدرجة الأولى التنمية الاقتصادية التي تؤدي بالضرورة إلى التنمية الاجتماعية الشاملة.

ولكي تتحقق التنمية للدول فإن ذلك يعتمد على عدة عوامل منها التخطيط الاقتصادي السليم، وتكوين رؤوس الأموال العينية بتشجيع الادخار الحكومي، ومتابعة التقدم التقني.

الثورة الصناعية Industrial Revolution

التغيرات التي طرأت على أساليب الإنتاج إثر اختراع الآلة البخارية ١٧٦٩م وتتمثل تلك التغيرات في إحلال الآلة محل الأيدي العاملة، وتقريب المسافات بالسكك الحديدية والسفن البخارية وظهور المصانع الكبيرة. وكان لذلك آثار عميقة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، فمن الناحية الاقتصادية زادت إنتاجية العمل زيادة كبيرة، واتسع نطاق المبادلات الداخلية والدولية، وارتبطت أجزاء العالم بعضها ببعض، ومن الناحية الاجتماعية ظهرت التكتلات العمالية، ووضحت الفوارق بين طبقات المجتمع. وكانت الثورة الصناعية تأكيداً لانتهاء النظام الإقطاعي وبداية الرأسمالية الحديثة.

الثورة العلمية والتقنية Scientific And Technical Revolution

تحول نوعي في عملية الإنتاج يصل إلى إحداث تعديل في طبيعة العمل بإدخال الأتمتة.

منذ عام (١٩٥٠) تطورت فنون جديدة لاستخدام الآلات التي لا تحتاج لمساهمة مستمرة من قبل الإنسان، وتدار هذه الآلات عن طريق التوجيه الإلكتروني المنظم مسبقاً حسب المعطيات المطلوبة.

وتحصل الثورة العلمية كلما سمحت نظرية جديدة بتفسير ظاهرة لم تفسر من قبل.

ثيوقراطية، الحكومة الدينية Theocracy

من الإغريقية ثيوقراطية Theokratia وهي الحكومة الدينية، أو هي الحكومة التي تغلب على حكامها النزعات الدينية، أو التي تقول بحكم الله، وتطبق الشريعة بدلاً من القانون الوضعي، أو النظام السياسي الذي يستند إلى سلطان إلهي.

والجماعات الأصولية اليهودية والمسيحية والإسلام إنما تصدر عن نزعات ثيوقراطية. وكان أول داعية للثيوقراطية في العالم المسيحي سافونا رولا، وفي العالم الإسلامي أحمد بن حنبل، ثم ابن تيمية. وحسن البنا وسيد قطب، وفي اليهودية ينص سفر القضاة على أن يكون الحاكم من رجال الدين، وكان داوود نبياً ملكاً وكذلك سليمان.

الجبرية Fatalists

فرقة إسلامية يقول أتباعها بأنه لا قدرة للعبد أصلاً، لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها، وأن الله لا يعلم الشيء، وعمله حادث لا في محل، ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم والحياة، إذ يلزم عنه التشبه، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها فيها حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى، وافقوا المعتزلة في خلق الكلام، وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع.

وهؤلاء هم الجبرية الخالصة، أما أهل السنة والجماعة فهؤلاء هم الجبرية المتوسطة، أي متوسطة بين الجبر والتفويض، لأنهم يثبتون للعبد كسباً بلا تأثير فيه.

الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩)م، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي. وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين. وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

الخوارج AL Khawarij

فرقةٌ من المسلمين، خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بسبب قبوله التحكيم، وخذلوه في موقعة صفين، وكان على رأسهم الأشعث، وزيد بن حصين، ومسعود بن فدكي وغيرهم.

وتبنت هذه الفرقة منهجاً قائماً، في تأويل نصوص الكتاب والسنة، أدَّاهم إلى دماء عدد من كبار الصحابة، الذين قبلوا التحكيم، وعلى رأسهم أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب نفسه، وينسب إلى هؤلاء إنكار الإجماع عقلاً وإمكانيَّة ووقوعاً.

الديكتاتورية Dictatorship

تركيز السلطات في يد فرد واحد دون الاستناد إلى قوانين معينة، ويخضع له المحكومون بدافع الخوف، ويمارس الحكم الديكتاتوري عادة لصالح جماعة محدودة.

ويحاول الديكتاتوريون المحدثون صبغ حكمهم بصبغة دستورية يعتمدون على حزب رسمي وشرطة سرية ودعاية واسعة.

الديمقراطية، حكومة الشعب Democracy

معناها الحرفي هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم. ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز عن نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأقلية.

الرأسمالية Capitalism

هي النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي حل محل الإقطاع، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي.

نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر، ولعبت دوراً في تطور المجتمع، فحققت إنتاجية عمل أعلى بكثير بالمقارنة بالإقطاع.

ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها مرحلة الإمبريالية الاحتكارية التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية، وتنضم قوة الاحتكارات إلى قوة الدولة، وتزيد من النزعة العسكرية على نطاق لم يسبق له مثيل.

الشمولية (الحكم الشامل) Totalitarianism

أحد أشكال الحكم مبني على إخضاع الفرد للدولة، وعلى السيطرة الصارمة على جميع مظاهر حياة الأمة وطاقاتها المنتجة وذلك على أساس افتراضات إيديولوجية تحكمية معينة تبقي الزعامة تطبقها وتعلنها في جو من الإجماع المفروض بالإكراه على السكان كافة.

وكان هذا الاصطلاح يطلق على النظام النازي والفاشيستي وأنظمة أخرى.

الشورى Consultation

طلب معرفة رأي الآخرين في مسألةٍ ما.

أو طلب آراء أهل العلم والرأي، في قضية من القضايا، التي لم يرد فيها نص صريح مباشر، من الكتاب والسنة.

العرقية Racism

الاعتقاد بأن العرق هو العامل الأكثر فعالية في تقرير السمات والمواهب البشرية، وأن الفروق العرقية تولد امتيازاً فطرياً عند عرق بعينه، عرفها الإنسان منذ القدم، وأخذ بها كثير من الأمم، وتمثلت بخاصة في نظرة أبناء العرق الأبيض إلى أبناء العرق الأسود نظرة ازدراء بالغ.

ويرى الباحثون أن العرقية كنظرية في السلوك واسعة الانتشار، لم تظهر إلا في القرن التاسع عشر، الذي يعدّ عصر العرقية بمعناها العلمي، وما إن انتصف ذلك القرن حتى صارت العرقية في كثير من الأوساط العلمية الغربية حقيقة لا مراء فيها.

وسرعان ماانعكست آثار هذه الحقيقة في آثار: رديارد كبلنغ، وألفرد روزنبرغ، وأدولف هتلر، وغيرهم.

وتعدّ النازية ومعها الصهيونية أحد أشكال العرقية ومظاهرها في العصر الحديث.

العصبية Asabiya

هي رابطة الدم والدين التي تربط بين أفراد قبيلة فيتميزون بها عن سواهم من القبائل، أو بين أفراد عشيرة فيتميزون بها عن سائر العشائر. وميزة العصبية أنها توحد نظرة القبيلة أو العشيرة ضمن نطاق واحد. كما أنها توحد جهود وممارسات أفراد القبيلة أو العشيرة ضمن إطار واحد، وتجعلهم يصيبون ويعملون في الاتجاه نفسه ويفهمون الأمور من منظار واحد أيضاً.

عصر النهضة Renaissance

مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (القرون ١٤ - ١٦م) ويؤرخ لها بسقوط القسطنطينية ١٤٥٣م حيث نزح العلماء إلى إيطاليا، ومعهم تراث اليونان والرومان.

ويدل مصطلح عصر النهضة غالباً على التيارات الثقافية والفكرية التي بدأت في البلاد الإيطالية في القرن (١٤م) . حيث بلغت أوج ازدهارها في القرنين ١٥ -١٦م ومن إيطاليا انتشرت النهضة إلى سائر أنحاء أوربا.

كان لهذه الحقبة تأثير واسع في الفن والعمارة، وتكوين العقل الحديث، والعودة

إلى المثل العليا والأنماط الكلاسيكية. وبهذه الفترة بدأت عملية اكتشاف أراضٍ وشعوب جديدة.

العصور الوسطى Mediaevalism

هي العصر الذي يتلو الأزمنة القديمة ويسبق العصور الحديثة، ويختلف العلماء في تحديد بداية تاريخ هذه الفترة ونهايتها، ولكن أكثر العلماء يقبل أن البداية كانت مع سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة ٤٧٦م والنهاية مع اكتشاف كولومبوس لأمريكا ١٤٩٢م، وعادة يقصد بالمصطلح الميل لما يتصل بنظم أعمال العصور الوسطى، أو لكل ما يستمر من البقاء في المجتمع من تراث العصور الوسطى.

العقلانية Rationalism

أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان ، في حياته اليومية وممارسته المعرفية، على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعني، وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته.

علم الكلام Scholastic Theology

علم يدافع عن العقيدة ويبررها بواسطة حجج تخاطب العقل.

ويتضمن علم الكلام البرهان على وجود الله، وخلود الروح، وعلامات الوحي الإلهي، كما يتضمن تحليلاً للاعتراضات المثارة على الدين وتحليلاً للعقائد الأخرى.

العنصرية Racialism

نظرية تبرر التفاوت الاجتماعي والاستغلال والحروب بحجة انتماء الشعوب لأجناس مختلفة.

وهي ترد الطبائع الاجتماعية الإنسانية إلى سماتها البيولوجية العنصرية، وتقسم الأجناس بطريقة تعسفية إلى أجناس (عليا) و (دنيا)، وقد كانت العنصرية النظرية الرسمية في ألمانيا النازية. واستخدمت لتبرير الحروب العدوانية وعمليات الإبادة الجماعية.

العولمة Globalization

العولمة أو الكوكبة هي مذهب القائلين بأن الرأسمالية هي ديانة الإنسانية، وأن النسبية الفكرية ستكون لها الغلبة على المطلقات الأيديولوجية، وأن مبدأ النسبية الثقافية

هو المعول عليه، وليس مبدأ مركزية الثقافات، وأن العالم ينتقل حالياً ونهائياً من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية، وتشمله ثورة معلوماتية تنتشر في كل مكان، من شأنها إلغاء الحدود بين الدول بحيث يصبح من السهل انتقال الناس والمعلومات والسّلع على نطاق العالم كله، ويتم ذلك من خلال التفاعل بالحوار والمنافسة والمحاكاة. والعولمة هي رسملة العالم، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة النظام العالمي الواحد، وبذلك تتهافت الدول القومية، وتضعف فكرة السيادة الوطنية، ويؤول الأرفع ثقافة إلى صياغة ثقافية عالمية واحدة تضمحل إلى جوارها الخصوصيات الثقافية.

ويبدو أن النمط السائد هو العولمة الأمريكية، بمعنى أمركة العالم وسيادة الأيديولوجية الأمريكية على غيرها من الأيديولوجيات، وكانت بداية ظهور العولمة نشأة اليوروماركت ودولار ماركت، وإلغاء القيود المصرفية، وتحرير سعر الفائدة، وإدماج أسواق المال المحلية في الأسواق المالية والعالمية، ودخول نمط التصنيع للتصدير، وظهور اقتصاديات المشاريع الكبيرة، وانتقال رأس المال والتكنولوجيا، ويتطلب بذلك استثمارات ضخمة في التعليم وتنمية الموارد البشرية والبيئة التحتية. ولا شك أن للعولمة آثارها السلبية، مما يتمثل في إضعاف الشعور بالمواطنة، وظهور ولاءات أوسع من نطاق الدولة، دونما اعتبار للحدود القومية، واختفاء الدولة القومية، والهويات العرقية، وترسيخ الانقسامات والتشرذم والتباين في الدول المختلفة وسيادة الفوضى عالمياً فيما يطلق عليه اسم المواطنة العالمية، والعولمة غير العالمية (Univarsalism) التي تعني الانفتاح على العالم، وإقرار التباين بين الثقافات والحضارات، ووسيلة العالمية الحوار بين الحضارات، أما وسيلة العولمة فهي الصدام والصراع بين الحضارات، والعولمة غزو ثقافي، واختراق للثقافات القومية، وإعدام للهوية الوطنية القومية بينما العالمية إثراء لهذه الثقافات تلاقحها حضارياً وعلمياً وتقنياً، وترسيخ الهويات. وتقوم العالمية على المساواة والندية بينما العولمة تقوم على التبعية للهيمنة والتطبيع والغزو. وربط الناس برباط عولمي من اللاوطنية واللاقومية واللادينية واللادولة وسيكون الخاسر الدول النامية.

الفساد Graft

مكاسب أو فوائد شخصية، وعلى الأخص فوائد مالية يطلبها الشخص أو يحققها لقاء استعمال نفوذه أو منصبه الرسمي.

وتعني الكلمة أيضاً حصول شخص في مركز ثقة وائتمان، وخصوصاً الموظف الحكومي، على أموال وأشياء أخرى ذات قيمة عن طريق صفقات أو معاملات غير قانونية تنطوي على الخداع أو قلة الأمانة في العمل.

القومية Nationalism

مبدأ إيديولوجي وسياسي ينعكس في أفكار وتصورات، تجعل من حبّ الوطن القيمة الاجتماعية الأساسية، وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن، وتنطوي القومية على الشعور بالمصير والأهداف والمسؤوليات المشتركة لجميع المواطنين.

اللاهوت Theology

علم العقائد، يرتبها ويصوغها في قالب علمي لتكون مركباً محكماً في ضوء العقل والوحي. ويبحث عن الوجود المطلق، وقد تكون مقدساً ويستند إلى كلمة الله المحفوظة في الكتب المقدسة، أو طبيعياً ويستند في إثبات وجود الله إلى النظام السائد في العالم الطبيعي.

المثالية Idealism

هي اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية، في حلّ المسألة الأساسية في الفلسفة. والمثالية تبدأ من المبدأ القائل إن الروحي واللامادي أولي وأن المادي ثانوي، وهو مايجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان، وحول خلق الله له.

وتوضع المثالية في موضع النقيض للحتمية المادية.

المجتمع المدني Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرجوازية التي

لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها، فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

محاكم التفتيش

بدأت محكمة التفتيش حوالي ١٢٣٣م حينما كلف البابا بعض الرهبان الدومينيكيين بالتحقيق في ممارسة الطائفة الألبيجنسية سراً شعائرها الدينية في فرنسا. وفي مراحل تطور هذه المحاكم في فرنسا، وشمال إيطاليا، وألمانيا. والولايات البابوية استمرت تعمل حتى القرن التاسع عشر، وأخذت تلجأ إلى أساليب التعذيب في التحقيقات التي تقوم بها، ولكن ندر أن حكمت بالإعدام حرقاً على المتهمين بالهرطقة، واكتفت عادة بالحكم عليهم بالسجن ومصادرة أملاكهم.

أقيمت محاكم التفتيش الثانية على يد فرديناند وزوجته إيزابيلا ١٤٧٨م وكانت مستقلة عن محاكم العصور الوسطى، ويشرف عليها ملوك إسبانيا.

ولم يوافق البابوات على إنشائها وبقائها إلا بعد تردد، إذ اعتبروها ماسة بحق من حقوق الكنيسة. والمفروض أنها أقيمت في إسبانيا للتجسس على اليهود الذين اعتنقوا النصرانية، وعلى المغاربة المرتدين غير المخلصين لدينهم الجديد. ولكنها تطورت سريعاً إلى شكل من أشكال الرقابة على الفكر، وأصبح كل إسباني يشعر أنه غير آمن من طغيانها.

وكانت محاكم التفتيش الإسبانية أقسى أحكاماً وأكثر لجوءاً للحكم بالموت من أخواتها اللاتي ظهرن في العصور الوسطى.

المسيحية، النصرانية Christianity

أسست الديانة على تعاليم يسوع المسيح، كتابها (الكتاب المقدس) بقسميه (العهد القديم) و (العهد الجديد) يؤمن النصارى بأن السيد المسيح هو الأقنوم الثاني من الثالوث الأقدس (الأب والابن والروح القدس) وكلمة الله المتجسد من مريم العذراء لخلاص العالم.

ظهرت النصرانية إلى الوجود حوالي عام ٣٠ بعد الميلاد عندما راح رسل المسيح يبشرون بقيامته وإنجيله، وكان يسوع قد جعل من الفكرة اليهودية القائلة بمملكة الله محوراً لتعاليمه، ولكنه أعطى الفكرة معنى روحياً وكونياً جديداً. وأعظم هؤلاء الرسل بولس الذي يعتبر مؤسس اللاهوت المسيحي. وبعد فترة من الاضطهاد ثبتت النصرانية قدميها في الإمبراطورية الرومانية.

وفي عام (١٠٥٤) تم الانشقاق التاريخي الذي جعل من المسيحية كنيستين منفصلتين: غربية كاثوليكية في روما، وشرقية أورثوذكسية في القسطنطينية. وبعد ذلك وقع الانشقاق الآخر في نطاق الكنيسة الكاثوليكية نفسها (١٣٧٨ – ١٤١٧م) وفي أوائل القرن السادس عشر أدى الإصلاح الديني إلى ظهور الكنيسة البروتستانتية.

يقدر عدد المسحيين في العالم بأكثر من بليون (مليار) نسمة.

المعتزلة Mu`tazila, Rationalists

فرقة كلامية إسلامية، ظهرت في أخريات القرن الأول الهجري، وبلغت شأوها في العصر العباسي الأول. يرجع اسمها إلى اعتزال إمامها واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري، لقول واصل بأن مرتكب الكبيرة ليس كافراً ولا مؤمناً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، خلافاً لقول الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، ولقول المرجئة أن مرتكب الكبيرة مؤمن ولكنه فاسق. ولهذه الفرقة مدرستان رئيسيتان: أحدهما بالبصرة ــ ومن أشهر رجالها: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبو هزيل، وإبراهيم النظام، والجاحظ، والأخرى ببغداد ـ ومن أشهر رجالها: بشر بن المعتمر، وأبو موسى المردار وثمامة بن الأشرس.

رفضوا الوظائف الإدارية ليتفرغوا للبحث والمناظرة، ثم انغمسوا في السياسة. وللمعتزلة أصول خمسة يدور عليها مذهبهم، وأهمها العدل والتوحيد. والمنزل بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة، أو الغيب) Metaphysics

علم وراء الطبيعة، وهي تدرس المبادئ العليا لكل ماهو موجود، والتي لاتبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل. لكن في العصر الحديث فهمت الميتافيزيقا على أنها منهج غير جدلي في التفكير، نظراً لما تتميز به من أحادية الجانب وذاتية في المعرفة.

الميركنتلية Mercontilism

سياسة اقتصادية تهدف إلى تخصيص بلد ما بأكبر كمية من المعدن الثمين.

ويشدد الميركنتليون على أهمية التجارة كمصدر من مصادر ثروة الأمة، بحيث يشجعون الصادرات، ويعيقون الواردات، للسماح للبلد بكنز كميات من الذهب.

النازية Nazism

كلمة نازي مأخوذة بالاختصار والتصرف من العبارة الألمانية ((NSDAP National Sozialistishe Dentsche Arbeiter Partei أي الاشتراكية القومية، وهي حركة عرقية داروينية شمولية، قادها هتلر وهيمنت على مقاليد الحكم في ألمانيا، وعلى المجتمع الألماني بأسره، والحركة النازية هي حركة سياسية وفكرية، ضمن حركات سياسية فكرية أخرى تحمل السمات نفسها ظهرت داخل التشكيل الحضاري الغربي بعد الحرب العالمية الأولى.

السمة الاساسية للنازية هي علمانيتها الشاملة وواحديتها المادية الصارمة. وآمن النازيون بفكرة الدولة باعتبارها مطلقاً متجاوزاً للخير والشر. وتبنت النظرية العرقية الداروينية الغربية، وأكدت التفوق العرقي للشعب الألماني على كل شعوب أوربا وشعوب العالم.

تتضح مادية النازيين في إنكارهم للطبيعة البشرية وثباتها فكل شيء من منظورهم خاضع للتغير والحوسلة.

هيجل، جورج فيلهيلم فريدريش Hegel, George Wihelm Friedrich

(١٧٧٠-١٨٣١م) واحد من الفلاسفة الكلاسيكيين الألماني. كان هيجل الشاب راديكالياً، رحب بثورة القرن الثامن عشر الفرنسية، وتمرد على النظام الإقطاعي للملكية البروسية. في ١٨١٨م تولى كرسي الأستاذية في جامعة برلين. وأصبح مدافعاً بل مؤسساً للفلسفة الرسمية لبروسيا الملكية.

وتتضح فلسفة هيغل في كتابه (ظواهر الروح) وفيه يدرس هيغل تطور الوعي الإنساني من علاماته الأولى حتى التطور الواعي للعلم ومنهج البحث العلمي. وكذلك يحلل فيه مقولة الاستلاب (الاغتراب) حيث يتصور الإنسان وتاريخه كنتيجة لعمله هو، كما يتضمن المبادئ الأساسية لجدل هيغل، وعرضاً استدلالياً لوحدة الفكر والوجود. وهي نقطة الانطلاق في مذهب هيغل، والفكرة المطلقة التي تتطور بذاتها باعتبارها أساس وجوهر العالم كله.

ومذهب المثالية المطلقة (الموضوعية عند هيجل كما عرضته بصورة واضحة في كتابه (دائرة معارف العلوم النفسية)، يتضمن أن كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية تقوم على أساس المطلق - أي الروح والعقل، أو (الفكرة المطلقة) أو (عقل العالم) أو

(روح العالم). وهذا المطلق إيجابي، وإيجابيته تتألف من الفكر أو من الإدراك الذاتي، وتتطور الفكرة المطلقة في ثلاث مراحل:

١- تطور الفكرة من قاعها هي نفسها، في عنصر (التفكير الخالص) أي علم المنطق، حيث تكشف الفكرة مضمونها في نسق من المقولات المترابطة والمتماسكة.

٢- تطور الفكرة في صورة (الوجود الآخر)، في صورة الطبيعة، أي فلسفة الطبيعة، ويتدارك هيغل ويقول إن الطبيعة لا تتطور، إنما هي المظهر الخارجي للتطور الذاتي للمقولات المنطقية التي تشكل جوهرها الروحي.

٣- تطور الفكرة في الفكر والتاريخ في الروح، أي فلسفة الروح، وفي هذه المرحلة تنسحب الفكرة المطلقة إلى داخل ذاتها وتتصور مضمونها في الأشكال المختلفة للاستدلال والنشاط الإنساني. وقد اعتقد هيغل أن مذهبه قد أتم التطور الذاتي للفكرة المطلقة، وأتم في الوقت ذاته إدراكها الذاتي. وفي كتابه (علم المنطق) عرض قانون التغيرات الكمية التي تؤدي إلى تغيرات كيفية، وكشف حتى الأعماق التناقض باعتبار كونه المبدأ الدافع لكل تطور. وعرف قانون (سلب السلب) و(جدل الشكل والمضمون) وشرح مقولات الواقع والصدفة. وذهب إلى حد إعلان الملكية البروسية هي قمة التطور الاجتماعي مغتفراً التعصب الوطني. وقد أثرت فلسفة هيغل على تطور الماركسية، التي استعارت منها مبدأ الجدل وعممته على تطور الطبيعة والمجتمع والفكر.

من مؤلفات هيغل (المبادئ العامة لفلسفة الحق)، (محاضرات في علم الجمال)، (محاضرات في تاريخ الفلسفة) و(محاضرات في فلسفة التاريخ).

الوثنية Paganism

الاسم الذي كان يطلقه المسيحيون والمسلمون الأُول على المشركين الذين يعبدون الأوثان، بوساطة طقوس يقوم بها الفرد نحو الأوثان التي يعبدها، والأوثان عادة تصنع على صورة الحيوان أو الإنسان، ويعتقد أنها مقر ذات فوق طبيعية تؤدى أمامها طقوس العبادة.

وقد كان الإنسان البدائي يعزو قوة خاصة لبعض الأطعمة وكان يعبر عن اتجاهه نحو تشبيه الأشياء بالإنسان بنحت الصفات البشرية من الأحجار أو الأشجار وبذلك يجعلها مقدسة.

الوحي Revelation, Divine inspiration

إلقاء المعنى في النفس في خفاء، ولا يجوز أن تُطلق الصفة بالوحي إلا لنبي. وقيل أصله الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل أمرٌ وحيٌ؛ وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، ويكون بصوت مجرد من التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وغير ذلك.

ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه: وحي، وذلك إما برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل في صورة معينة، وإما بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلامه تعالى، وإما بإلقاء في الروع، أو بإلهام، وإما بتسخير، وإما بمنام.

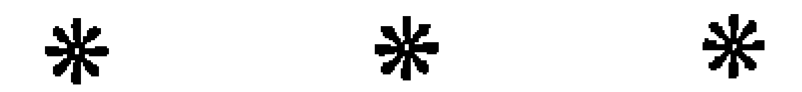
الوطنية Patriotism

الوطنية في كافة مظاهرها عبارة عن الدافع الذي يؤدي إلى تماسك الأفراد وتوحدهم وإلى ولائهم للوطن وتقاليده والدفاع عنه.

ويتكون الشعور بالوطنية منذ سنوات التنشئة الأولى، ومن ارتباط الفرد في أول عهده بالبيئة المباشرة. والمشاعر التي تتولد لدى الوطني قد لا تستند إلى التفكير بقدر ما تستند إلى استجاباته العاطفية.

الوهابية

دعوة إسلامية أسسها محمد بن عبد الوهاب في نجد، في القرن الثامن عشر، وتبنتها الأسرة السعودية عام (١٧٤٤) للميلاد. قوامها الأخذ بصريح الكتاب والسنة، واطراح كل ما ليس له أصل فيهما بوصفه بدعة من البدع. ويعتبر كتاب (التوحيد) لمحمد بن عبد الوهاب: المرجع الأول لدراستها وفهمها.



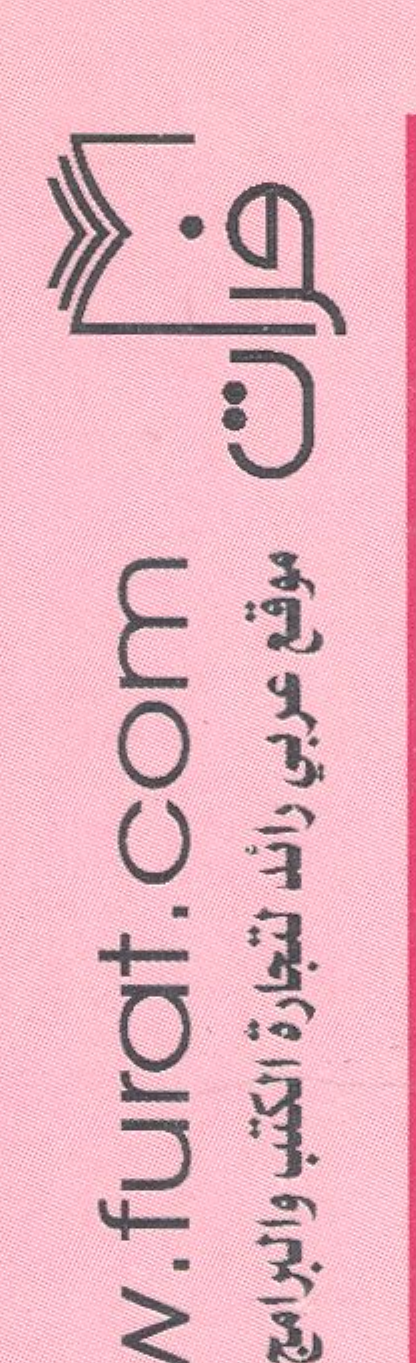
دار الفكر
للطباعة والتوزيع والنشر

دمشق - سورية - ص.ب: ٩٦٢
هاتف: ٢٢١١١٦٦ - فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
e-mail: fikr@fikr.com - http://www fikr.com

POLITICAL SYSTEM IN ISLAM

Al-Niẓām al-Siyāsī fi al-Islām

Dr. Burhān Ghalyūn Dr. M. Salīm al-'Awwā

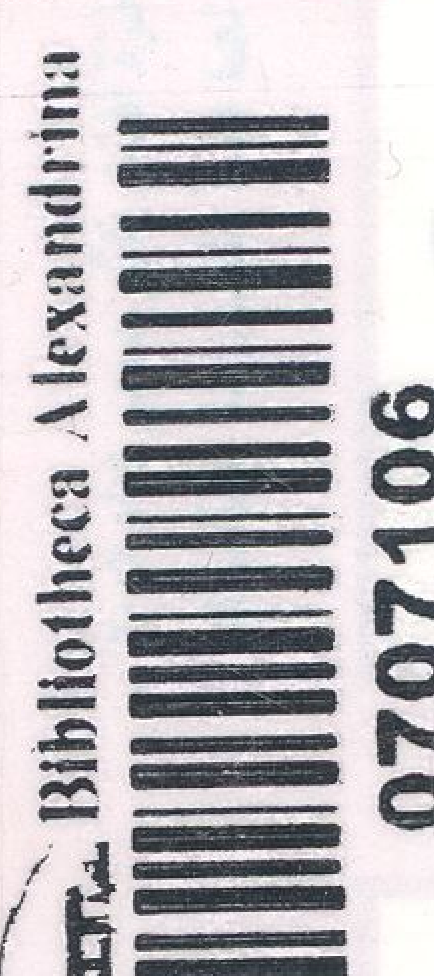


ينبني النظام السياسي في الإسلام أساساً على أحكام الشريعة، وهو يشمل الدين والدنيا معاً. ومن هنا حاول رجال الإصلاح المسلمون التوفيق بين الشريعة والقوانين الوضعية.

وهنا نتساءل: ما حقيقة وجود أو عدم وجود صورة لنظام حكم سياسي في الإسلام؟ ما طبيعة النزاع القائم بين المفكرين الإسلاميين حول طبيعة أنموذج الحكم السياسي؟ وهل يقضي الإسلام باتباع نموذج محدد للحكم؟ أيمكن للمسلمين أن يتبعوا أي أنموذج للحكم يعتقدونه الأصلح؟ وكيف عالج النظام الإسلامي مسائل العلاقة بين الدين والدولة، والقيم السياسية والتعددية، والعمل السياسي للمرأة، ووضع غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وعلاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى..

هذه المواضيع الصعبة هي التي يتعرض لها المشاركون بهذا الكتاب.. وهما من المفكرين المشهود لهم.






ISBN 1-59239-255-5
9 781592 392551